Philosophie

Die Dialektik des intelligibelen und des empirischen Charakters als Grundphänomen der Religionsphilosophie Kants

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde
bei der Hohen Philosophischen Fakultät
der Schlesischen Friedrich-Wilhelms-Universität
zu Breslau.

Vorgelegt von

Pastor Bauke
Köben a. Oder

1934

Promotion: 28. Februar 1934

Spezialdruckerei für Dissertationen Dr. Hermann Eschenhagen, KG., Ohlau i. Schl.

Referent: Prof. Dr. Kühnemann
Korreferent: Prof. Dr. Baur
Examen rigorosum: 20. Dezember 1933

Gedruckt mit Genehmigung
der Hohen Philosophischen Fakultät
der Schlesischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Breslau

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

DEM
DEUTSCHEN VOLK
DES
DRITTEN REICHES

Druckfehlerberichtigung.

1. Seite 7, Zeile 3 von unten: empirischen
2. Seite 7, Zeile 8 von unten: Kantischer
3. Seite 17, Zeile 11 von unten: Grenze charakterisiert
4. Seite 17, Zeile 10 von unten: auftut
5. Seite 22, Zeile 7 von unten: Füge hinzu Karl (V)
6. Seite 40, Zeile 5 von oben: sollten
7. Seite 44, Zeile 4 von oben: möglich? Er
8. Seite 45, Zeile 12 von unten: die, wie es scheint
9. Seite 45, Zeile 7 von unten: psychophysisch
10. Seite 62, Zeile 7 von unten: Begrenztheit
11. Seite 68, Zeile 2 von unten: Obermacht
12. Seite 73, Zeile 16 von unten: Gut
13. Seite 102, Zeile 7 von oben: das (Agens)
14. Seite 107, Zeile 13 von oben: Persönlichkeit werden
15. Seite 121, Zeile 19 von oben: dialektisch
16. Seite 130, Zeile 3 von unten: Rittelmeyer

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41543114_0016

Disposition.

A. Einleitende Bemerkungen. 1

B. 1. Der richtige Ansatz. 5

2. Der empirische Charakter. 18

3. Der intelligibele Charakter und das Religionsproblem. 31

4. Die Dialektik des intelligibelen und des empirischen Charakters als Grundphänomen der Religionsphilosophie Kants. 70

5. Anhang. . . . . .

a) Kant und Goethe. 105

b) Ist der intelligibele Charakter einheitlich? . 107

c) Intelligibeler Charakter und Zeitproblem. . 108

d) Beurteilung im Lichte des Theologischen. . 110

α) Stellung der ratio. Wissen und Glauben im suprarationalen Verhältnis. 110

β) Wissen und Glauben im irrationalen Verhältnis. 119

γ) Wissen und Glauben im kontrarationalen (paradoxen) Verhältnis. . . . 121

C. Schlußwort. 131

A. Einleitende Bemerkungen.

In der gegenwärtigen Zeit, die namentlich in religiöser Hinsicht so bewegt ist, möchte die vorliegende Abhandlung einen Beitrag zu einer gerechten Würdigung der Religionsphilosophie Kants liefern. Dies führt zu der tieferen Frage, ob die Grundgedanken des großen Königsberger Denkers nicht bloß einen historischen, sondern einen auch heute gültigen Wert besitzen, und wenn auch in dem πάντα ῥεῖ der Geschichte die Lehre Kants manche Weiterbildung und Fortsetzung erfahren hat, ja, wenn die Erkenntnis in vielen Beziehungen andere und neuentdeckte sind, sodaß einer gemeint hat, Kant würde heutigentages gewiß nicht Kantianer sein[1]), so ist doch zu erwägen, ob nicht die religiöse Grundstellung Kants eine solche ist, von der aus bei rechter Reflexion sich gewichtige religiöse Erkenntnisse auch und gerade heute gewinnen lassen. Jenes „Zurück auf Kant", das von den verschiedensten Seiten Ende der fünfziger und Anfang der sechziger Jahre des vorigen Jahrhunderts als Parole ausgegeben wurde, wäre in heutiger Zeit wieder aufzunehmen, da der Ruf die nötige Sammlung und Besinnung noch immer nicht gefunden hat.

Ein Blick auf die allgemeine Lage nach dem Ausgang des Weltkrieges lehrt uns die ungeheuere Veränderung in dem geistigen Angesicht Europas, ja der ganzen Welt. In erster Linie sind wirtschaftliche, materielle Fragen, Fragen der Technik und der Finanzen heute derartig maßgebend und

[1]) Heinrich Scholz: Das Vermächtnis der Kantischen Lehre von Raum und Zeit. Kantstudien XXIX 1924 S. 69: Wenn Kant heute wieder geboren würde, er würde gewiß nicht Kantianer sein.

vorherrschend, daß das geistige Kulturgut im allgemeinen, das des deutschen Volkes im besonderen in größter Gefahr ist. Es ist, als ob wir selber in einer geistigen Krisis ersten Ranges stehen, sodaß das Bedürfnis, aus diesem Chaos, aus diesem „Meer des Irrtums" aufzutauchen — jene Sehnsucht eines Faust — nur allzusehr verständlich wird. Theologie und Philosophie wetteifern zu einem dialektischen Gegenstoß auszuholen. Das Wort eines Goethe[2]) drängt sich mit Macht auf, „das eigentliche, einzige und tiefste Thema der Welt- und Menschengeschichte, dem alle übrigen untergeordnet sind, bleibt der Konflikt des Unglaubens und Glaubens". Es kommt alles darauf an, daß die kraß materialistischen Strömungen überwunden werden. Es gilt Deutschland, Europa, ja die Welt neu zu schaffen aus dem Geist. Es geht um die Wiedergeburt des deutschen Volkes aus dem Glauben[3]).

Inzwischen ist durch die nationale Erhebung — 30. Januar und 21. März 1933 — ein zunächst politischer Umbruch geschaffen. Es kommt nunmehr darauf an, diese politische und nationale Neuordnung unseres Volkes sittlich und religiös zu untermauern. Dem kommt auch die nachfolgende Abhandlung entgegen, die bemüht ist, nachzuweisen, wie die Religionsphilosophie eines Kant als des Vertreters der kritisch-idealistischen Philosophie in geradezu klassischer Weise den Forderungen der reinen religiösen Vernunft gerecht wird, indem als Grundphänomen der kritischen Religionsphilosophie

---

[2]) Goethe: West-östlicher Divan, Bd. 3 S. 205. Ausgabe von Cotta.

[3]) Kühnemann: Deutschtum als Sendung S. 42: Der deutsche Glaube ist der Glaube an das Reich des Ewigen als die einzige wahre Sinngebung der Erde. Dieser Glaube wird zum Glauben an das deutsche Volk selber: es hat in diesem Glauben an sich selber und an seine Sendung die unzerbrechliche Lebenskraft. S. 43: Deutschland soll wieder einmal neu geboren werden aus dem Geist: Seine Neugeburt bedeutet einen neuen Abschnitt der Weltgeschichte.

die Dialektik des intelligibelen und des empirischen Charakters dargelegt wird. Sodann gilt es, die Ergebnisse der kritischen Religionsphilosophie gegen unberechtigte Ansprüche und Angriffe von gegnerischer Seite, besonders von seiten der neuesten sog. dialektischen Theologie sicher zu stellen.

B. *1. Der richtige Ansatz.*

Um von vornherein den richtigen Ansatzpunkt zu gewinnen, sei auf die Veränderung des Weltbildes hingewiesen wie auf die veränderten Grundlagen der philosophischen Erkenntnis der modernen Zeit. Das moderne Weltbild ist ein offenes, im Gegensatz zu dem früheren, das ein geschlossenes war[1]). Der moderne Mensch huldigt faustischen Anschauungen[2]), huldigt einer faustischen Philosophie, die dynamischen Charakter trägt. Sie steht damit im schärfsten Gegensatz zur Antike; ja so schroff ist der Bruch, daß man im Gegensatz zur Faustik der Moderne alles, was zeitlich davor liegt, unter dem Sammelbegriff des „Präfaustischen" zusammenfassen möchte. An der Hand des offenen Weltbildes hat die neuere Philosophie die Gedanken des Unendlichgroßen wie des Unendlichkleinen entwickelt. Leibniz nimmt diese genialen Ideen in seine mathematische Fluxionslehre auf. Jenes Heraklitische πάντα ῥεῖ wird gewissermaßen zur Funktion sublimiert. Die Leibnizschen Gedanken werden von Kant übernommen, verbessert und vertieft und auf die Gegenstände alles Denkbaren angewandt, sodaß Kant als der Philosoph der modernen Kultur[3]) überragende Bedeutung gewinnt.

Da die Philosophie, die es mit exakter Wissenschaft zu tun hat, die Mathematik gern zu ihrem Vorbild nimmt, so findet nun auch der Funktionsbegriff der neueren Mathematik

---

[1]) Vgl. Spengler: Der Untergang des Abendlandes. Spengler gibt Grundlegendes.

[2]) Vgl. Bornhausen: Faustisches Christentum.

[3]) Heinrich Rickert: Kant als Philosoph der modernen Kultur, 1924.

Eingang. Ist doch auch die moderne Mathematik eine offene, fließende im Gegensatz zur traditionellen, die eine durchaus statische war[4]). Ja vom Leben selber sagt Goethe, es sei das Dasein, in Tätigkeit gedacht — Funktion recht begriffen. So ist es denn durchaus faustisch gedacht, wenn Kant von einem Primat der praktischen Vernunft spricht; so bezeichnet die moderne Theologie die Religion als eine praktische Angelegenheit des menschlichen Geistes.

Es sei gestattet, einen Vergleich aus der Astronomie heranzuziehen. Im „präfaustischen" geschlossenen Weltbild glaubte man die Erde im Mittelpunkt der Welt, um die sich die Sonne wie der ganze Sternenhimmel bewegte. Es war der geozentrische Standpunkt, der damals vertreten wurde. Indem Kopernikus lehrte, daß die Erde wie die anderen Planeten sich um die Sonne bewegen, schuf er den heliozentrischen Standpunkt. Nun hat die neueste Astronomie entdeckt, daß auch das Sonnensystem sich bewegt, und zwar mit einer Geschwindigkeit von ca. 30 km in der Sekunde dem Sternbild des Auriga zu. Demnach ist weder der geozentrische Standpunkt der richtige, noch der heliozentrische, sondern ein neuer kosmozentrischer Standpunkt ist gefunden, der jenseits der beiden anderen liegt.

Wenden wir den hierin enthaltenen Grundgedanken auf die moderne Philosophie an. Der Inaugurator derselben, Cartesius, stellt das Ich in den Mittelpunkt. Das „cogito, ergo sum" wird zum archimedischen festen Punkt, um den sich alles Erkennen dreht. Dieser feste Standort dürfte in der Gegenwart überholt sein. Wie der praktischen Vernunft der Vorrang vor der theoretischen gebührt, so steht auch das vernunftgemäße Handeln an erster Stelle. Nicht mehr cogito ergo sum (ich denke, also bin ich), sondern das vernunftgemäße Handeln (ago, ergo sum) tritt in den Vordergrund.

[4]) Vgl. hierzu Spengler: Vom Sinn der Zahlen S. 77 sq. 108 sq. S. 117.

Es mußte dieser Standpunkt mit aller Deutlichkeit gesagt werden, damit gleich im Anfang den oft gehörten Vorwürfen entgegengetreten werden kann, als sei der Kritizismus Kants Immanenzphilosophie oder gar Mystik: Fichte, wiewohl er als Repräsentant der praktischen Philosophie — des kategorischen Imperativs der Pflicht — seines großen Lehrers angesprochen werden kann, ist dennoch nicht der direkte Fortsetzer des Kantischen Kritizismus gewesen: hat sich doch Kant von Fichte und dessen Extravaganzen losgesagt[5]). Namentlich von theologischer Seite[6]) wird obiger Vorwurf erhoben: man glaubt dann mit der Bekämpfung Fichtes auch Kant zu treffen. Demgegenüber belehrt uns Kutter, daß Kant besonders steht. Gerade Kutter weist auf den Unterschied von Kant und Fichte nachdrücklich hin[7]).

Dagegen zitieren wir öfter Goethe. Das tun wir nicht so sehr im Hinblick auf das Goethejahr, das wir 1932 gefeiert haben, als vielmehr deshalb, weil Goethe, wiewohl in erster Beziehung Künstler und Dichter, in seinem Faust den Geist des Kantischen Kritizismus zum Ausdruck bringt. Wer, wie z. B. Kühnemann in seinem Goethewerk[8]) es tut, das Erlösungsdrama Faust in den allesbeherrschenden Mittelpunkt stellt, kann nicht anders als im Faust — im faustischen Menschen — den Vollender kantischer Philosophie sehen. Nun aber ist Faust, wie er sich seiner in seinem Wesen bewußt wird, nicht mehr ein Mann grauer Theorie, sondern ein Held rastlosen Schaffens. — Im Anfang war die Tat.

Wenn nun die Abhandlung von der Dialektik des intelligibelen und des empirische Charakters handelt, so ist mit dem prägnanten Begriff des Charakters der richtige Ansatzpunkt gegeben: Spricht Kant — worauf wir noch zurück-

---

[5]) Erklärung Kants in der Jenaer Allg. Literatur-Ztg. 1799.
[6]) Friedrich Gogarten: Fichte als religiöser Denker, 1914.
[7]) Hermann Kutter: Im Anfang war die Tat, 1924.
[8]) Eugen Kühnemann: Goethe. 2 Bände. 1930.

kommen — von einer Gründung des Charakters[9]), so befinden wir uns ohne Zweifel auf dem Boden der praktischen Vernunft: Handelt es sich doch bei der Umwandlung der Denkungsart und bei der Gründung eines Charakters um etwas, das den sittlich-religiösen Menschen angeht, seine praktische religiöse Vernunft betrifft. Der Kritizismus umspannt ja die Ganzheit des Menschen im letzten Grunde: Was ist der Mensch? — Auf diese letzte und höchste Frage, sagt Kant, beziehen sich im Grunde die anderen. Was kann ich wissen? (Gebiet der Metaphysik.) Was soll ich tun? (Gebiet der Moral.) Was darf ich hoffen? (Gebiet der Religion.)[10]) Zur Beantwortung des Totalitätsproblems dient die Philosophie als Weltbegriff[11]). Die philosophische Anschauung wird Weltanschauung[12]).

Und nur vom Standpunkt einer Weltanschauung — wenden wir den vorher erwähnten, selbstredend lediglich der Erläuterung dienenden Ausdruck an — vom kosmozentrischen Standpunkt aus läßt sich das in der Abhandlung gestellte Problem befriedigend lösen. Um den Grundgedanken in das Gebiet des Religiösen überführen zu können, ist der Nerv des Beweises das Kantische Wort: Ich bin moralisch gewiß, daß es einen Gott gibt[13]). — Moralisch, d. h. praktisch tätig, handelnd. — Nicht der Einzelmensch, nicht ich noch du, spielt die entscheidende Rolle, sondern ein Drittes, die Tat, also etwas, was jenseits der Individuen liegt, was überindividuell ist. Glaube und reine Sachlichkeit sind ein und dasselbe[14]).

---

[9]) Kant: Religionslehre S. 52.
[10]) Kant: Logik. S. 27.
[11]) Kant: Logik. S. 26.
[12]) Weiteres bieten Albert Schweitzer, Richard Kroner und andere.
[13]) Kant: Religionslehre, Einleitung, S. XVI.
[14]) So Emil Brunner: Erlebnis, Erkenntnis und Glaube. 1933. S. 94.

In umgekehrter Folge läßt sich nun aufzeigen, wie die Kritik der reinen Vernunft gegen Ende — in den Abschnitten, in denen das Sein in das Sollen übergeht — auf eine praktische Fortsetzung hinweist und demgemäß eine Kritik der praktischen Vernunft allernotwendigst erheischt. Denn durch den Uebergang vom Sein zum Sollen werden Probleme angeschnitten, die ein neues Gebiet — das des Praktisch-Moralischen — zur Untersuchung und Erforschung öffnen. Hier führt Kant den Unterschied des intelligibelen und des empirischen Charakters ein. In jenen Abschnitten, die von der Freiheit in Verbindung mit Naturnotwendigkeit handeln, tut sich eine neue Welt auf: eine neue Welt des Nichtempirischen, des Intelligibelen[15]).

In seiner Kritik der reinen Vernunft sagt Kant: Es muß eine jede wirkende Ursache einen Charakter haben, d. i. ein Gesetz ihrer Kausalität, ohne welches sie gar nicht Ursache sein würde. Und da würden wir in einem Subjekte der Sinnenwelt erstlich einen empirischen Charakter haben, wodurch seine Handlungen — als Erscheinungen — durch und durch mit anderen Erscheinungen nach beständigen Naturgesetzen im Zusammenhange ständen und von ihnen als ihren Bedingungen abgeleitet werden könnten und also mit diesen in Verbindung Glieder einer einzigen Reihe der Naturordnung ausmachten. Zweitens würde man ihm noch einen intelligibelen Charakter einräumen müssen, dadurch es zwar die Ursache jener Handlungen als Erscheinungen ist, der aber selbst unter keinen Bedingungen der Sinnlichkeit steht und selbst nicht Erscheinung ist. Man könnte auch den ersteren den Charakter eines solchen Dinges in der Erscheinung (also den empirischen Charakter), den zweiten (also den intelligibelen Charakter) den Charakter des Dinges an sich selbst nennen.

---

[15]) Kritik der reinen Vernunft, S. 473.

Kant fährt fort[16]): Dieses handelnde Subjekt würde nun nach seinem intelligibelen Charakter unter keinen Zeitbedingungen[17]) stehen; denn die Zeit ist nur die Bedingung der Erscheinungen, nicht aber der Dinge an sich selbst. In ihm (also dem handelnden Subjekt nach seinem intelligibelen Charakter) würde keine Handlung entstehen oder vergehen, mithin würde es auch nicht dem Gesetz aller Zeitbestimmung, alles Veränderlichen unterworfen sein, daß alles, was geschieht, in den Erscheinungen (des vorigen Zustandes) seine Ursache antreffe. Mit einem Wort, die Kausalität desselben, sofern sie intellektuell ist, stände garnicht in der Reihe empirischer Bedingungen, welche die Begebenheit in der Sinnenwelt notwendig machen. Dieser intelligibele Charakter könnte zwar niemals unmittelbar gekannt werden, weil wir nichts wahrnehmen können, als sofern es erscheint; aber es würde doch dem empirischen Charakter gemäß gedacht werden müssen, so wie wir überhaupt einen transzendentalen Gegenstand den Erscheinungen in Gedanken zu Grunde legen müssen, ob wir zwar von ihm, was er an sich selbst sei, nichts wissen.

Nach seinem empirischen Charakter würde also dieses Subjekt als Erscheinung allen Gesetzen der Bestimmung nach der Kausalverbindung unterworfen sein, und es wäre sofern nichts als ein Teil der Sinnenwelt, dessen Wirkungen, so wie jede andere Erscheinung aus der Natur unausbleiblich abflössen. So wie äußere Erscheinungen in dasselbe einflössen, wie sein empirischer Charakter, d. i. das Gesetz seiner Kausalität, durch Erfahrung erkannt wäre, müßten sich alle seine Handlungen nach Naturgesetzen erklären lassen, und alle

[16]) Kritik der reinen Vernunft, S. 474; vgl. auch Albert Schweitzer: Die Religionsphilosophie Kants von der Kritik der reinen Vernunft bis zur Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.

[17]) Auf das Zeitproblem kommen wir im Anhang (Nr. c) noch kurz zurück.

Requisite zu einer vollkommenen und notwendigen Bestimmung derselben müßten in einer möglichen Erfahrung angetroffen werden.

Nach dem intelligibelen Charakter — ob wir zwar davon nichts als bloß den allgemeinen Begriff desselben haben können — würde dasselbe Subjekt dennoch von allem Einfluß der Sinnlichkeit und Bestimmung durch Erscheinungen freigesprochen werden müssen; und da in ihm, sofern es Noumenon ist, nichts geschieht, keine Veränderung, welche dynamische Zeitbestimmung erheischt, mithin keine Verknüpfung mit Erscheinungen als Ursachen angetroffen wird, so würde dieses tätige Wesen so fern in seinen Handlungen von aller Naturnotwendigkeit, als die lediglich in der Sinnenwelt angetroffen wird, unabhängig und frei sein. Man würde von ihm ganz richtig sagen, daß es seine Wirkungen in der Sinnenwelt von selbst anfange, ohne daß die Handlung in ihm selbst anfängt; und dieses würde gültig sein, ohne daß die Wirkungen in der Sinnenwelt darum von selbst anfangen dürften, weil sie in derselben jederzeit durch empirische Bedingungen in der vorigen Zeit, aber doch nur vermittelst des empirischen Charakters (der bloß die Erscheinung des intelligibelen ist) vorher bestimmt und nur als eine Fortsetzung der Reihe der Naturursachen möglich sind. So würde denn Freiheit und Natur zugleich und ohne allen Widerstreit angetroffen werden, je nachdem man sie mit ihrer intelligibelen oder sensiblen Ursache vergleicht.

In dieser Weise führt K a n t den Unterschied des intelligibelen und des empirischen Charakters ein. In seiner „Erläuterung der kosmologischen Idee einer Freiheit in Verbindung mit der allgemeinen Naturnotwendigkeit“[18]) beschäftigt er sich noch einmal mit diesen Fragen. In Ansehung des empirischen Charakters gibt es keine Freiheit. Er ist selbst aus den Erscheinungen als Wirkung und aus der Regel des-

[18]) Kritik der reinen Vernunft, S. 476.

selben, welche Erfahrung an die Hand gibt, zu ziehen, sodaß alle Handlungen des Menschen in der Erscheinung aus seinem empirischen Charakter und den mitwirkenden anderen Ursachen nach der Ordnung der Natur bestimmt sind.

Handelt es sich aber darum, Handlungen zu erzeugen, nicht bloß zu erklären, so finden wir eine ganz andere Regel und Ordnung als die Naturordnung ist[19]). Bisweilen finden wir oder glauben wenigstens zu finden[20]), daß die Ideen der Vernunft wirklich Kausalität in Ansehung der Handlungen des Menschen, als Erscheinungen, bewiesen haben und daß sie darum geschehen sind, nicht weil sie durch empirische Ursachen, sondern durch Gründe der Vernunft bestimmt waren.

Nun ist die reine Vernunft ein bloß intelligibeles Vermögen und somit der Zeitform, mithin auch den Bedingungen der Zeitfolge nicht unterworfen. Die Kausalität der Vernunft im intelligibelen Charakter entsteht nicht, hebt nicht zu einer gewissen Zeit an, um eine Wirkung hervorzubringen: denn sonst würde sie selbst dem Naturgesetz der Erscheinungen, sofern es Kausalreihen der Zeit nach bestimmt, unterworfen sein, und die Kausalität wäre alsdann Natur und nicht Freiheit.

Die Bedingung, die in der Vernunft liegt, ist nicht sinnlich und nicht zeitlich. Sie ist außer der Reihe der Erscheinungen im Intelligibelen, sie ist keiner sinnlichen Bedingung und keiner Zeitbestimmung unterworfen. So sehen wir, daß die Bedingung einer sukzessiven Reihe von Begebenheiten selbst empirisch unbedingt sein kann.

K a n t wendet dies dann auf den Menschen an: Der Mensch ist selbst Erscheinung[21]). Er hat einen empirischen Charakter, der die empirische Ursache aller seiner Hand-

[19]) Kritik der reinen Vernunft, S. 481.
[20]) Kritik der reinen Vernunft, S. 482.
[21]) ibidem S. 483.

lungen ist. Aber der Mensch hat auch einen intelligibelen Charakter der reinen Vernunft. Hierdurch ist er nicht nur negativ frei, d. h. unabhängig von allen empirischen Bedingungen, sondern er hat dadurch auch positiv ein Vermögen, eine Reihe von Begebenheiten von selbst anzufangen.

K a n t exemplifiziert dann den Unterschied des empirischen und des intelligibelen Charakters an der Handlungsweise eines Lügners[22]).

Worauf es K a n t ankam, war, wie er denn selber am Schluß dieses Abschnittes sagt, zu zeigen, daß die Antinomie — Freiheit o d e r Notwendigkeit — auf einem bloßen Schein beruhe, daß vielmehr Naturnotwendigkeit der Kausalität aus Freiheit nicht widerstreite[23]).

In dem letztgenannten Abschnitt findet sich noch eine logisch wertvolle Bemerkung: Indem K a n t sagt, daß es ihm darauf ankomme, zu zeigen, daß Freiheitskausalität der Naturkausalität nicht widerstreite, daß also die Antinomie Freiheit oder Notwendigkeit auf einem Schein beruhe, ist der sogenannte Satz vom Widerspruch, der in der klassischen Logik unbedingte Geltung hat, außer Kraft gesetzt: „Es ist unmöglich, daß etwas zugleich notwendig und nicht notwendig sei". Dabei hat K a n t gemeint, daß die transzendentale Dialektik eine Logik des Scheines[24]) sei, die gänzlich über den empirischen Gebrauch der Kategorien wegführt und uns mit dem Blendwerk[25]) einer Erweiterung des reinen Verstandes hinhält. Wir haben es, sagt K a n t, mit einer natürlichen und unvermeidlichen Illusion zu tun. Es ist eine Dialektik, die der menschlichen Vernunft unhintertreiblich anhängt und selbst, nachdem wir ihr Blendwerk aufgedeckt haben, dennoch nicht aufhören wird, ihr vorzugaukeln und sie unablässig in augenblickliche Verirrungen zu stoßen, die

---

[22]) Kritik der reinen Vernunft, S. 484.
[23]) ibidem S. 487.
[24]) ibidem S. 314.
[25]) ibidem S. 316.

jederzeit behoben zu werden bedürfen[26]). So wird Max Wundt beizupflichten sein, welcher sagt[27]): Kant hat auf den ersten Blättern der transzendentalen Dialektik die negative Aufgabe dieses Abschnitts, nämlich den falschen Schein, der dem Begriff in der Vernunft notwendig anhaftet, zu zerstören, stark in den Vordergrund gerückt, und auch in ihrem Fortgang spielt die kritische Bekämpfung der bisherigen Metaphysik eine große Rolle. Aber man glaube doch ja nicht, daß dieser negative Gebrauch nach Kants Meinung der einzige oder auch nur der wichtigste sei. Kant schärft immer wieder ein, daß die Vernunft, eben weil es ihre Begriffe nur mit sich selbst und nicht mit gegebener Erfahrung zu tun haben, zur völligen Uebereinstimmung mit sich selbst müsse gebracht werden können. Die transzendentale Dialektik, betont Wundt, erledigt nur einen kleinen Teil der den Vernunftbegriff betreffenden Aufgaben, die Kritik ist nur Propädeutik. Die Kritik soll nach Kant den Boden zu jenen majestätischen sittlichen Gebäuden eben baufest machen. Ueberdies enthält auch die Dialektik genugsam Stellen, sagt Wundt, welche den positiven Wert der Ideen vorbereiten[28]).

Kant läßt keinen Zweifel, daß auch der Vernunftbegriff einen gültigen Sinn nur besitzt, wenn er sich auf Gegenstände richtet. Sonst wäre er in der Tat nur ein subjektives Hilfsmittel des logischen Denkens und leistete nichts für eine objektive Erkenntnis. Nur die Art dieses Gerichtetseins, das sich von dem der Verstandesbegriffe durchaus unterscheidet, gilt es festzustellen[29]).

Wundt sagt, daß Kant sich des Begriffes des Als-ob bedient habe, um die Art der Beziehung der Idee auf den

---

[26]) Kritik der reinen Vernunft, S. 317.
[27]) Max Wundt: Kant als Metaphysiker, S. 218.
[28]) ibidem S. 219.
[29]) ibidem S. 257.

von ihr ausgedrückten Inhalt zu bezeichnen und daß gerade der Begriff des Als-ob Anlaß zu dem Irrtum gegeben habe, als sei Kant Relativist, nach dessen Ansicht alle unsere Erkenntnis letzthin auf bloßen Fiktionen beruhe[30]). Gewiß redet Kant, um die bloß regelnde Funktion der Ideen zu bezeichnen, gelegentlich von heuristischen Fiktionen, aber damit will er nur aufs schärfste den Gebrauch der Vernunft innerhalb der theoretischen Erkenntnis abgrenzen. Für den Verstand dienen die Ideen als bloße Richtungspunkte. Die Idee wirkt so als heuristisches Prinzip und ist, weil ihr niemals ein Gegenstand entspricht, keine Erkenntnis, sondern eine Annahme. Die Gegenstände der Ideen müssen vorausgesetzt werden. Sie können niemals in die Erscheinung treten, sodaß unsere nur innerhalb der Erfahrung gültigen Begriffe nicht darauf bezogen werden können. Der „Gegenstand der Idee" ist kein Gegenstand empirischer Erfahrung. — In demselben Sinne werden auch Ausdrücke wie Analoga wirklicher Gegenstände oder relative Annahmen gebraucht. Also ist die Supposition von einem höchsten Wesen bloß relativ gedacht, zu Behuf der systematischen Einheit der Sinnenwelt, und ein bloßes Etwas in der Idee, wovon wir, was es an sich sei, keinen Begriff haben. So Kant, und Wundt fügt hinzu: Wenn die Gegenstände dieser Ideen auch alle Erfahrung überschreiten, so müssen sie doch zur Vollendung der Erfahrungserkenntnis selbst angenommen werden[31]).

Also es handelt sich nie und nimmer um Fiktionen. Die Verstandeserkenntnis wird lediglich restringiert. Eine Erweiterung der Restriktionen ist demnach nicht ausgeschlossen. Auf theoretischem Gebiet werden Annahmen verifiziert, auf praktischem Gebiet justifiziert.

---

[30]) Max Wundt, Kant als Metaphysiker, S. 258.
[31]) ibidem S. 260, 261.

Wir hatten vordem bereits davon gesprochen, daß der Satz vom Widerspruch, der in der klassischen (statischen) Logik gilt, durch die transzendentale Dialektik eine Erweiterung erfahre: Freiheit und Notwendigkeit schließen sich nicht aus; Kant drückt sich vorsichtig aus: Natur (scil. = Notwendigkeit) widerstreite nicht der Kausalität aus Freiheit[32]). Die Antinomie beruht auf einem bloßen Schein. Es gibt also Möglichkeit der Kausalität durch Freiheit in Vereinigung mit dem allgemeinen Gesetze der Naturnotwendigkeit[33]).

Und nun gibt Kant selber eine Erläuterung, in der er auf die Unterscheidung der mathematischen und dynamischen Ideen zu sprechen kommt. Er sagt[34]): Daher kommt es, daß in der mathematischen Verknüpfung (wir sagten oben dafür „statisch") der Reihen der Erscheinungen keine andere als sinnliche Bedingung hineinkommen kann, d. i. eine solche, die selbst ein Teil der Reihe ist: da hingegen die dynamische Reihe sinnlicher Bedingungen doch noch eine ungleichartige Bedingung zuläßt, die nicht ein Teil der Reihe ist, sondern als bloß intelligibel außer der Reihe liegt; wodurch denn der Vernunft ein Genüge getan wird. Dadurch nun, daß die dynamischen Ideen eine Bedingung der Erscheinungen außer der Reihe derselben, d. i. eine solche, die selbst nicht Erscheinung ist, zulassen, geschieht etwas, was von dem Erfolg einer mathematischen Antinomie gänzlich unterschieden ist. Das Durchgängigbedingte der dynamischen Reihen und die empirisch-unbedingte, nicht sinnliche Bedingung leisten dem Verstande einerseits, wie der Vernunft andererseits Genüge, und indem die dialektischen Argumente, welche unbedingte Totalität in bloßen Erscheinungen auf eine oder andere Art suchten, wegfallen, können die Vernunftsätze in der auf solche Weise berichtigten Bedeutung alle beide wahr sein.

[32]) Kant: Kritik der reinen Vernunft, S. 487.
[33]) ibidem S. 473.
[34]) ibidem S. 467.

So erkennen wir hier die Durchbrechung der Geltung des Satzes vom Widerspruch, die Erkenntnis einer neuen Welt des Intelligibelen, des Empirisch-unbedingten, die Möglichkeit einer Naturnotwendigkeit zusammen mit Freiheitskausalität.

Bemerkenswerte Weiterführung: Erst soll die transzendentale Dialektik, die zweite Abteilung der Kritik der reinen Vernunft, eine Logik des Scheins, ja ein Blendwerk sein, und bei weiterer Betrachtung gibt sich die Dialektik des Dynamischen als verheißungsvoll. Neben der empirischen Welt der Erfahrung eröffnet die dynamische Dialektik die Welt der Freiheit, ein Aspekt zweier Welten tut sich auf. Nicht mehr heißt es Freiheit oder Notwendigkeit, sondern Freiheitskausalität und Naturnotwendigkeit, zwei Welten, die beide wahr sind.

Auch Kroner bemerkt, daß von Kant der Terminus Idee im Sinne eines Grenzbegriffs gebraucht werde. Es sei gestattet, ein Wort von Kroner zur Bestätigung anzuführen. Kroner sagt[35]), daß der Grenzfall die Eigentümlichkeit hat, daß für ihn nicht mehr zutrifft, was diesseits seiner gilt, und daß er dennoch nur von diesem diesseits her eben als dessen Grenze, charakterisiert werden kann. Dennoch gilt die Erkenntnis, daß jenseits der Grenzen ein neues Land sich auftut, So ist in der Kritik der reinen Vernunft die Idee der Freiheit Grenzfall. Erst auf dem Boden des Praktischen offenbart sie ihren Eigenbereich, gewinnt den Primat und gestaltet das Empirische.

So glauben wir die richtige Grundeinstellung, die das Thema verlangt, klar herausgestellt zu haben.

Ist nun Kants System Dualismus oder Monismus? Ohne Zweifel zerfällt Kants System in die beiden Welten der Natur und der Freiheit, des Intelligibelen, ist also ein

---

[35]) Richard Kroner: Kants Weltanschauung, S. 70.

dualistisches. Und doch konvergieren beide Welten einer höheren Einheit entgegen, insofern das Empirische dem Intelligibelen gemäß getätigt und gestaltet wird. Kroner präzisiert[36]): Ein Monismus als philosophische Weltanschauung, als wissenschaftliches System ist unmöglich. Die Vereinigung der beiden gesonderten Reiche, der Natur und der Freiheit, ist ein Gegenstand des Glaubens, kein Gegenstand des Wissens. — Und weiter[37]): Die Welt kann für uns nur dadurch sinnvoll werden, daß unser Wollen sinnvoll wird, und so muß eine ursprüngliche Dualität, eine Zweiheit vom Ausgangs- und Endpunkt des Wollens, von Gegebenheit und Aufgabe, Realität und Idee, Sein und Sollen angenommen werden. Aber der Begriff des Sollens selbst treibt über sich hinaus.

Wir beschäftigen uns zunächst mit dem empirischen, dann mit dem intelligibelen Charakter, um in der Dialektik des intelligibelen und des empirischen Charakters das Grundphänomen der Kantischen Religionsphilosophie aufzuzeigen.

B. 2. Der empirische Charakter.

Kant spricht, wie wir gesehen haben, in der Kritik der reinen Vernunft davon, daß eine jede wirkende Ursache einen Charakter haben muß, d. h. ein Gesetz ihrer Kausalität, ohne welches sie gar nicht Ursache sein würde[1]). Was von der Naturgesetzlichkeit gilt, das gilt nicht minder von der Freiheitsgesetzlichkeit. Wie es Gesetze der Natur gibt, so gibt es auch Gesetze des Handelns, Handelnsgesetze. Sollen die Handlungen nicht wahllos, willkürlich, motivlos, mit einem Wort chaotisch vor sich gehen, so bedarf es einer

---

[36]) Richard Kroner: Kants Weltanschauung, S. 45.
[37]) ibidem S. 46.
[1]) Kant: Kritik der reinen Vernunft, S. 473.

bestimmten Motivierung. Erst auf Grund einer solchen kann Ordnung, Regelmäßigkeit in die Handlungsweise kommen. Ist nun eine bestimmte Motivierung gegeben, so vermag diese der Handlungsweise ihr charakteristisches Gepräge zu verleihen. Diese bestimmte Motivierung nimmt in ihrer Wiederholung und in der auf Grund derselben sich ergebenden Regelmäßigkeit eine feste Form an. Nicht mit Unrecht kann man dann diese bestimmte feste Form als den Charakter, d. h. das Eingeprägte, das Eingegrabene bezeichnen. Eine ganze Wissenschaft, die Charakterologie, d. h. die Lehre vom Charakter, beschäftigt sich mit diesem eigenartigen Phänomen. Uns kommt es hier lediglich auf die Grunddifferenz des empirischen von dem intelligibelen Charakter an.

Wie steht es nun um den empirischen Charakter? Nach welchen Motiven bildet sich ein empirischer Charakter? — Die Antwort ist unschwer zu geben, sie liegt im Begriff selber. Der empirische Charakter bildet sich auf Grund von Motiven der Empirie, der empirischen, d. h. sinnlichen Impulse und nicht — das können wir hier schon vorwegnehmen — auf Grund der Achtung vor dem moralischen Gesetz der Vernunft.

In seiner Kritik der praktischen Vernunft gibt Kant zuvörderst eine prinzipielle Erklärung ab (§ 1), die lautet: „Praktische Grundsätze sind Sätze, welche eine allgemeine Bestimmung des Willens enthalten, die mehrere praktische Regeln unter sich hat. Sie sind subjektiv oder Maximen, wenn die Bedingung nur als für den Willen des Subjekts gültig von ihm angesehen wird, objektiv aber oder praktische Gesetze, wenn jene (Bedingung) als objektiv, d. i. für den Willen jedes vernünftigen Wesens gültig erkannt wird“[2]).

Also die Maxime ist subjektiv, das Gesetz transsubjektiv oder objektiv, das ist ein fundamentaler Unterschied.

---

[2]) Kant: Kritik der praktischen Vernunft, S. 23.

Die praktische Regel, so bemerkt Kant zu seiner Erklärung[3]) ist ein Imperativ, d. i. eine Regel, die durch ein Sollen, welches die objektive Nötigung zur Handlung ausdrückt, bezeichnet wird, und bedeutet, daß, wenn die Vernunft den Willen gänzlich bestimmte, die Handlung unausbleiblich nach dieser Regel geschehen würde. Die Imperative gelten also objektiv und sind von Maximen als subjektiven Grundsätzen gänzlich unterschieden.

Kant fährt nunmehr fort (Lehrsatz I): Alle praktischen Prinzipien, die ein Objekt (Materie) des Begehrungsvermögens als Bestimmungsgrund des Willens voraussetzen, sind insgesamt empirisch und können keine praktischen Gesetze abgeben[4]).

Kant versteht unter der Materie des Begehrungsvermögens einen Gegenstand, dessen Wirklichkeit begehrt wird. Wenn die Begierde nach diesem Gegenstand der praktischen Regel vorhergeht und die Bedingung ist, sie sich zum Prinzip zu machen, so leuchtet ein, daß dieses Prinzip alsdann jederzeit empirisch ist. Denn, sagt Kant, der Bestimmungsgrund der Willkür ist alsdann die Vorstellung eines Objektes und das Verhältnis desselben zum Subjekt, wodurch das Begehrungsvermögen zur Wirklichmachung desselben bestimmt wird. Ein solches Verhältnis aber zum Subjekt heißt die Lust an der Wirklichkeit eines Gegenstandes. In einem solchen Falle ist der Bestimmungsgrund der Willkür empirisch, mithin auch das praktische Prinzip, welches ihn als Bedingung voraussetzte.

Daß ein solches Prinzip, das sich nur auf die subjektive Bedingung der Lust gründete, lediglich für das Subjekt zur Maxime, nicht aber zum Gesetz, dem objektive Notwendigkeit eignet, dienen kann, ist klar.

---

[3]) Kant: Kritik der praktischen Vernunft, S. 24.
[4]) ibidem S. 26.

Und nun gibt uns Kant das allgemeine Prinzip, aus dem der empirische Charakter resultiert. Er sagt: Alle materialen praktischen Prinzipien sind als solche insgesamt von einer und derselben Art und gehören unter das allgemeine Prinzip der Selbstliebe[5]).

Sofern also die Lust auf Grund der Vorstellung der Existenz einer Sache ein Bestimmungsgrund des Begehrens dieser Sache sein soll, gründet sie sich auf die Empfänglichkeit des Subjektes, gehört mithin der Sinnlichkeit und nicht der Vernunft an. Das Begehrensvermögen wird also von der Annehmlichkeit bestimmt, die das Subjekt von der Wirklichkeit des Gegenstandes erwartet. Nun ist aber das Bewußtsein von der Annehmlichkeit des Lebens die Glückseligkeit und das Prinzip, diese zum höchsten Bestimmungsgrund der Willkür zu machen, ist das der Selbstliebe (Philautie, Egoismus).

Hieran knüpft nun Kant als Folgerung, daß alle materialen praktischen Regeln den Bestimmungsgrund des Willens im unteren Begehrungsvermögen festsetzen[6]).

Sehr geschickt begegnet Kant der Meinung, als könnte feinere Freude oder geistiger Genuß anders beurteilt werden, mit dem Bemerken, daß es gar nicht auf den Grad, auf die Größe oder Dauer des Vergnügens ankomme, ob es sich um feinere Freuden und Ergötzungen handelt, die zu weiterem Genuß treiben. Es bleibt dabei: Auch diese feineren Freuden werden ja doch mehr oder minder durch die Sinnlichkeit bestimmt, jedenfalls nicht durch die Vernunft und nur durch die Vernunft, Kant sagt[7]): Alsdann allein ist Vernunft nur, sofern sie für sich selbst den Willen bestimmt und nicht im Dienst der Neigungen steht, ein wahres oberes Begehrungsvermögen, dem das pathologisch bestimmbare untergeordnet

[5]) Kant: Kritik der praktischen Vernunft, S. 27.
[6]) ibidem S. 28.
[7]) ibidem S. 31.

ist und wirklich, ja spezifisch von diesem unterschieden, sodaß sogar die mindeste Beimischung von den Antrieben der letzteren ihrer Stärke und ihrem Vorzug Abbruch tut. Die Vernunft bestimmt in einem praktischen Gesetz unmittelbar den Willen, nicht vermittelst eines dazwischen kommenden Gefühls der Lust und Unlust. Nur das, daß sie als reine Vernunft praktisch sein kann, macht es ihr möglich, gesetzgebend zu sein.

Aber auch dann, wenn die Menschen in Ansehung dessen, was sie als Objekte ihrer Gefühle annehmen, ebenso in Ansehung der Mittel, deren sie sich bedienen müßten, um die ersteren zu erreichen, übereinstimmend dächten, so würde das Prinzip der Selbstliebe dennoch nicht als praktisches Gesetz ausgegeben werden können, wie denn diese Einhelligkeit selbst doch nur zufällig wäre.

Wir möchten hierzu bemerken, daß die Menschen sich doch wohl zumeist im klaren sind über die Objekte ihrer Neigungen, ihrer Wünsche und ihres Begehrens, eher in Ansehung der Mittel, dieselben zu erreichen, auseinandergehen; aber gerade diese Uebereinstimmung, diese Einhelligkeit — die selbstredend, an der Form des Gesetzes gemessen, mehr oder weniger, wie Kant sagt, zufällig ist — bewirkt ja Haß und Neid, Feindschaft und Zwietracht, sodaß alles andere eher regiert als die Vernunft. Kant gibt uns ein treffendes Beispiel[8]). Was mein Bruder Karl haben will (Mailand), das will ich auch haben, soll König Franz I. über Kaiser V. gesagt haben. Wunderbare Harmonie, was er will, will auch ich, und die Folge dieser Harmonie war — Krieg. Also die empirischen Bestimmungsgründe taugen nicht zu einer allgemeingültigen praktischen Gesetzgebung. Das Prinzip der Selbstliebe, der Philautie kann niemals Gesetzeswert haben, kann niemals transsubjektiv sein, überindividuell. Die Fälle angeblicher und zufälliger Harmonien führen zu den

[8]) Kant: Kritik der praktischen Vernunft, S. 36.

größten Disharmonien, Fälle der Eintracht und Einhelligkeit erregen um so leichter Zwietracht und Mißhelligkeit. Jedenfalls — und darauf kommt es allein an — die Vernunft, die reine Vernunft praktischer Art ist ausgeschaltet.

Und nun gibt uns Kant selbst das Grundgesetz[9]) der reinen praktischen Vernunft; er knüpft als Folgerung an, daß reine Vernunft für sich allein praktisch ist und dem Menschen ein allgemeines Gesetz gibt, welches wir das Sittengesetz nennen[10]).

Also die reine praktische Vernunft muß selbst das Gesetz finden; frei von aller Materie des Begehrungsvermögens, frei von aller Neigung — gibt sie sich selbst das Gesetz, das moralische Gesetz. Dieses Sittengesetz drückt nichts anderes aus als die Autonomie (Eigengesetzgebung) der reinen praktischen Vernunft; der Gegensatz zu dieser Autonomie wäre die Heteronomie (Fremdgesetzgebung) der Willkür durch die Sinnlichkeit, durch empirische Motive, letzthin durch das Prinzip der Selbstliebe (Philautie).

Mit der Autonomie der Vernunft, wie mit dem moralischen Gesetz und den weiteren Folgerungen werden wir uns in den nächsten Abschnitten noch genauer beschäftigen.

Hier handelt es sich um den empirischen Charakter, d. h. um diejenige praktische Grundhaltung, deren letzter Bestimmungsgrund nicht in der Autonomie der reinen praktischen Vernunft enthalten ist, sondern in der Heteronomie der Sinnlichkeit, der empirischen Welt, eine Grundhaltung also, die mehr oder minder vom Prinzip der Selbstliebe diktiert und regiert wird.

Nun aber wird klar sein, daß eine jede solche Handlungsweise oder gar eine Konsolidierung derselben zu einer

---

[9]) Kant: Kritik der praktischen Vernunft, S. 39: Handele so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.

[10]) ibidem S. 41.

bestimmten festen Form eines Charakters, die also nicht völlig unter der Autonomie der Vernunft steht, sondern von der Heteronomie der Sinnlichkeit das Merkmal des Vernunftwidrigen an sich trägt, wenn sie vor dem Forum strengster Vernunft reiner praktischer Art beurteilt werden müßte, verwerflich erscheint. Wir wollen den Begriff Sünde der theologischen Sprache vorbehalten und eher von „Fehl" sprechen, doch scheut sich Kant nicht, das, was nicht nach der Norm des Sittengesetzes geschieht, also wahrhaft moralisch, wahrhaft gut ist, als böse zu bezeichnen, ja er spricht vom radikalen Bösen der menschlichen Natur. So sehr ist Kant von der Gutheit, ja Heiligkeit des moralischen Gesetzes überzeugt, daß die Aufnahme fremder Motive in die Bestimmung des Willens ihm als etwas Unsittliches, Unheiliges, Böses erscheint. Wie dem aber auch sein mag, die Signatur des empirischen Charakters ist für ein vernünftiges Wesen — und ein solches will doch der Mensch, der homo sapiens, sein — da der Autonomie der reinen praktischen Vernunft zuwider, tatsächlich fehlbar, böse.

Das ist das Resultat: Es gilt festzustellen, daß die Signatur des empirischen Charakters unsittlich, unheilig, dem Sittengesetz zuwider, böse ist. Die Bestimmung unseres Willens auf Grund der Heteronomie der Sinnlichkeit wird symbolisch dargestellt durch die Mephistophelesgestalt im Faust.

In der Erkenntnis solcher nicht wegzuleugnenden Fehlbarkeit des empirischen Charakters kommt Kant in seiner Religionslehre[11]) zur Anerkennung des Satzes des Apostels Paulus: Es ist hier kein Unterschied, sie sind allzumal Sünder (Römer 3,23); da ist keiner, der Gutes tue, auch nicht einer (Röm. 3,12 zitiert nach Psalm 14,1). Kant fügt hinzu: Gutes nach dem Geist des Gesetzes.

[11]) Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (Kants Religionslehre), S. 41.

Wenn so der empirische Charakter und damit die aus demselben resultierenden Handlungen prinzipiell unter das Verwerfungsurteil fallen, so ist damit eine graduelle Beurteilung innerhalb des Rahmens der empirisch bestimmten Handlungsweise nicht ausgeschlossen. Kant führt in seiner Religionslehre[12]) folgende Stufen an. Erstlich die Gebrechlichkeit (fragilitas) der menschlichen Natur, die in der Klage des Apostels Paulus ausgedrückt sei: Wollen habe ich wohl, aber das Vollbringen fehlt (genau: Wollen habe ich wohl, aber vollbringen das Gute finde ich nicht — Röm. 7,18 —). Der Mensch nimmt das Gute (das Gesetz) in die Maxime seiner Willkür auf, aber dieses objektive Gesetz ist subjektiv, wenn die Maxime befolgt werden soll, die schwächere — im Vergleich zum Bestimmungsgrund der Neigung.

Sodann zweitens, die Unlauterkeit (impuritas) des menschlichen Herzens, die darin besteht, daß die Maxime zwar gut und vielleicht auch zur Ausübung kräftig genug sei, aber nicht rein moralisch, sodaß das moralische Gesetz die alleinige Triebfeder keinesfalls sei, sondern außer derselben noch andere Triebfedern hinzutreten, um die Willkür zu bestimmen.

Als dritte Stufe bezeichnet Kant die Bösartigkeit (pravitas) des menschlichen Herzens, die Verkehrtheit (perversitas), die darin besteht, daß die sittliche Ordnung in Ansehung der Triebfedern einer freien Willkür umgekehrt wird. Die Denkungsart wird dadurch in ihrer Wurzel verderbt.

Wenn nun auch die Denkungsart, was die moralische Gesinnung betrifft, in ihrer Wurzel verderbt ist, so kann der Mensch dennoch legale, d. h. gesetzmäßig gute (anscheinend gute) Handlungen ausführen. Kant unterscheidet demnach einen Menschen von guten Sitten (bene moratus) [13]) von

[12]) Kant: Religionslehre, S. 29 sq.
[13]) Kant: Religionslehre, S. 30.

einem sittlich guten Menschen (moraliter bonus) ebenso wie er Handlungen aus Pflicht[14]) von pflichtmäßigen Handlungen unterscheidet, desgleichen Legalität von Moralität[15]). Mag in der Uebereinstimmung der Handlungen kein Unterschied sein, so geschehen sie bei jenen Menschen von guten Sitten nicht oder nicht immer nach dem Sittengesetz, während sie es bei dem sittlich-guten Menschen jederzeit zur alleinigen obersten Triebfeder haben. Man kann von dem ersteren sagen, er befolge das Gesetz dem Buchstaben nach, vom zweiten aber, er beobachte es dem Geiste nach: der Geist des moralischen Gesetzes besteht darin, daß dieses allein zur Triebfeder hinreichend sei. Wenn andere Triebfedern nötig sind, den Willen zu gesetzmäßigen Handlungen zu bestimmen als das Gesetz selber, so ist es bloß zufällig, wenn diese mit dem Gesetz übereinstimmen. Die Maxime, nach deren Güte aller moralische Wert der Person geschätzt werden muß, ist also doch gesetzwidrig und der Mensch ist bei lauter guten Handlungen dennoch böse[16]).

So finden wir in der Religionslehre Kants jene drei Quellen des moralisch-Bösen[17]). Auf das letztgenannte Problem des Unterschiedes der Legalität und der Moralität weist

---

[14]) Kant: Kritik der praktischen Vernunft, S. 105: Der Unterschied zwischen dem Bewußtsein, pflichtmäßig und aus Pflicht, d. i. aus Achtung fürs Gesetz gehandelt zu haben, beruht in dem von Legalität, die möglich ist, wenn Neigungen die Bestimmungsgründe des Willens gewesen wären, und Moralität; hier wird der moralische Wert lediglich darin gesehen, daß die Handlung aus Pflicht, d. h. bloß um des Gesetzes willen, geschehe.

[15]) Kant: Metaphysik der Sitten S. 15: Die Gesetze der Freiheit heißen zum Unterschied von Naturgesetzen moralisch. Sofern sie auf bloße äußere Handlungen gehen, heißen sie juridisch; sollen die Gesetze selbst die Bestimmungsgründe der Handlungen sein, so sind sie ethisch: Die Uebereinstimmung mit den ersteren ist die Legalität, die mit den zweiten die Moralität der Handlung.

[16]) Kant: Religionslehre (Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft), S. 31.

[17]) ibidem S. 32.

Kant schon — gewissermaßen proleptisch für diese Schrift — in der Einleitung seiner Religionslehre hin, wenn er sagt[18]): Es bedarf, um diese seine Schrift zu verstehen, lediglich der gemeinen Moral, und wenn Tugend als Fertigkeit in pflichtmäßigen Handlungen ihrer Legalität nach virtus phaenomenon, aber als standhafte Gesinnung solcher Handlungen aus Pflicht ihrer Moralität wegen virtus noumenon genannt wird, so sind diese Ausdrücke nur der Schule wegen gebraucht. — Hier würde jene, die virtus phaenomenon, treffend dem empirischen Charakter entsprechen, die virtus noumenon dem intelligibelen Charakter.

Sobald also nicht das von der reinen Vernunft erkannte moralische Gesetz einzig und allein das Motiv der Willensbestimmung bildet, ist die Handlung, als die eines vernünftigen Wesens betrachtet, vernunftwidrig, anfechtbar, verwerflich. Hierbei ändert auch nichts, wenn z. B. auch gutherzige Motive wie das Mitleid[19]) u. a. als Bestimmungsgrund des Willens in Betracht kommen. Erst recht verwerflich erscheint — angesichts der strengen Forderung der reinen praktischen Vernunft — das Spiel der empirischen Vernunft, die Betätigung einer gewissen Schlauheit, wenn alles darauf ankommt, nachteilige Folgen zu verhüten. Ist jemand nur wahrhaftig aus Furcht vor Strafe[20]) oder um böse Folgen zu verhindern, so hat auch das — moralisch betrachtet — keinen Wert. Ebenso verwirft Kant die Gewissensruhe so vieler angeblich gewissenhaften Menschen, wenn sie in ihren Handlungen, bei denen das Sittengesetz, ohne zu Rate gezogen zu sein, nicht ausschlaggebend war, nur den bösen Folgen glücklich entwischten, und wohl erst recht verwerflich erscheint dann die Einbildung von Verdienst, keiner solchen Ver-

[18]) Kant: Religionslehre, S. 13.

[19]) ibidem S. 31.

[20]) Kant: Grundlegung S. 21; ferner Kants Kritik der praktischen Vernunft S. 49 sq.; vgl. vorher S. 46: Das Beispiel vom Haushalter.

gehungen sich schuldig zu fühlen, mit denen sie andere behaftet sehen, ohne doch nachzuforschen, ob es nicht bloß etwa Verdienst des Glückes sei und ob nach der Denkungsart, die sie in ihrem Inneren wohl aufdecken könnten, wenn sie nur wollten, nicht gleiche Laster von ihnen verübt worden wären[21]).

Alle empirischen von der Heteronomie der Sinnlichkeit hergenommenen Motive, sofern sie der Autonomie der reinen praktischen Vernunft widerstreiten, sind angesichts der Heiligkeit und objektiven Gültigkeit des moralischen Gesetzes unheilig, unsittlich (im wahrsten und strengsten Sinn ist hier der Begriff sittlich zu nehmen) und von subjektiver Art. Wie beschaffen dieselben auch sein mögen, sofern sie empirischer Art sind und zur Konstituierung eines empirischen Charakters dienen, — sie beziehen sich auf das liebe Selbst[22]) und nicht auf das strenge Gebot der Pflicht, welches mehrmals Selbstverleugnung erfordern würde, sie betreffen Wohl und Uebel[23]), nicht Gut und Böse, sie dienen dem Eigendünkel, der Arroganz, der Philautie[24]), der Glückseligkeit (Eudämonie), dem Interesse, der Lust, dem Angenehmen — jedenfalls nicht der Autonomie der reinen praktischen Vernunft; sie tasten die „feierliche Majestät"[25]) des moralischen Gesetzes an.

Es bleibt dabei, was Kant so treffend sagt: Es kommt nicht auf die Handlung an, die man sieht, sondern auf jene inneren Prinzipien, die man nicht sieht[26]), also auf jenes Intelligibele der Handlungsweise.

Summa summarum: Es handelt sich um die letzte große Grunddifferenz des Denkens in den moralischen Kategorien

[21]) Kant: Religionslehre S. 40.
[22]) Kant: Grundlegung S. 27.
[23]) Kant: Kritik der praktischen Vernunft, S. 78.
[24]) ibidem S. 111 u. a.
[25]) ibidem S. 100.
[26]) Kant: Grundlegung S. 27.

von gut und böse. Dabei ist gut das, was nach der Autonomie der reinen praktischen Vernunft getätigt wird, böse das, was nach der Heteronomie der Sinnlichkeit geschieht. Aus dieser Grunddifferenz ergeben sich ohne Schwierigkeit alle weiteren Prädikate: Hier — auf empirischen Gebiet — Maximen, dort das Sittengesetz; hier subjektive Prinzipien, dort objektive Norm; hier Neigung, dort Pflicht; hier Legalität, dort Moralität; hier Rat, dort Befehl (Imperativ); hier Philautie und Eudämonie, dort Vernunft und Pflicht, hier von Bedingungen abhängiges Handeln, dort unbedingtes kategorisches Tun; hier unteres Begehrungsvermögen, dort oberes; hier materiale Objekte als Bestimmungsgrund des Willens, dort das formale praktische Prinzip der reinen Vernunft. In dieser Diskrepanz steckt der Kampf zwischen Natur und Vernunft, die Dialektik des empirischen und des intelligibelen Charakters; hier versteht man den Ausspruch des Apostels Paulus: Wollen habe ich wohl, aber Vollbringen das Gute finde ich nicht (Röm. 7,18) und die Fortsetzung (Röm. 7,22,23): Denn ich habe Lust an Gottes Gesetz nach dem inwendigen Menschen (d. i. nach der intelligibelen Erkenntnis). Ich sehe aber ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, das da widerstreitet dem Gesetz in meinem Gemüt und nimmt mich gefangen in der Sünde Gesetz, welches ist in meinen Gliedern (d. i. nach der empirischen Betätigung).

So fällt die empirische Handlungsweise, wenn sie Bestimmungsgrund unseres Willens geworden, so fällt demgemäß der durch sie gebildete empirische Charakter unter das Verwerfungsurteil. Ist der intelligibele Charakter die Uebereinstimmung mit der Norm des Sittengesetzes, mit diesem objektiven moralischen Gesetz, so ist dahingegen der empirische Charakter normwidrig, fehlbar, Sünde. Aber gerade diese Normwidrigkeit, diese Sünde wird in der Dialektik des intelligibelen und des empirischen Charakters der Stachel zum Streben, der Impuls zum Aufstieg. Ist doch auch im

Goethe schen Faust jene Mephistophelesgestalt, in der die sinnliche empirische Seite des Menschen sich darstellt, nur ein Teil von jener Kraft, die stets das Böse will und stets das Gute schafft.

Kant versucht eine Erklärung dafür zu geben, daß der Mensch von Natur böse ist, normwidrig handelt. Wir wollen uns mit dieser Tatsache des Bösen, die schwerlich weggeleugnet werden kann, nicht weiter aufhalten. Doch sei im großen und ganzen dies bemerkt: Kant knüpft an den biblischen Bericht vom Sündenfall an und sagt: Mutato nomine fabula de te narratur[27]) d. i. die Geschichte betrifft dich, nur unter anderem Namen. — Der Mensch ist gut geschaffen, im Stand der Unschuld, trägt das Ebenbild seines Schöpfers an sich, das Böse ist durch Verführung hinzugekommen, war also nicht uranfänglich. Das göttliche Gebot (eigentlich Verbot) war gegeben. Die menschliche Vernunft — besser das menschliche Vernünfteln —[28]) bezweifelte die Strenge des Gebotes, die Begier richtete sich auf die Materie, der Fall erfolgte, die Sinnlichkeit siegte. Was hier vom ersten Menschenpaar erzählt wird, gilt von jedem, gilt von der Gattung[29]). Also weil der Mensch ein Sünder ist, wird dieser Sündenfall an den Anfang der Geschichte gerückt; weil die Gattung der Menschheit sündig ist, so hat die Erzählung dieses Falles (lapsus) typischen Wert. — Und doch geht erst die Versuchung vorher, und doch muß zuvor das Sündigen in die Gedankenwelt aufgenommen werden und das Gesetz der Vernunft anzweifeln und verdrängen. So kommt es, wie Kant sagt[30]), erst zu einer intelligibelen Tat, die bloß durch Vernunft ohne alle Zeitbedingung erkennbar ist,

---

[27]) Kant: Religionslehre, S. 45.
[28]) ibidem S. 45.
[29]) Gattung: Religionslehre, S. 33; desgl. S. 29.
[30]) ibidem S. 32.

dann zur Sünde selber, die empirisch, sensibel, in der Zeit gegeben ist als factum phaenomenon[31]).

So haftet dem Menschen der Erdgeruch an; ihm bleibt — wie Goethe sagt — ein Erdenrest zu tragen, der, wäre er selbst von Asbest, nicht reinlich ist (Goethes Faust 2. Teil). Und wie der Mensch, der stürzt, im Fall sich vergeblich gegen die Gravitationskraft auflehnt und gern zu fliegen wünscht, so zieht das Natürliche, Empirische, Sinnliche, den Menschen herab, daß er sündigt, aber nicht ohne zuvor die Heteronomie der Sinnlichkeit in die Maxime seines Willens aufgenommen und die Autonomie der Vernunft verdrängt zu haben. So legt er Zeugnis ab, daß er von Natur böse[32]) ist, und daß dem Charakter seiner Gattung ein natürlicher Hang zum Bösen innewohnt[33]). Kant nennt das Böse radikal, weil es den Grund aller Maximen verdirbt[34]).

B. 3. Der intelligibele Charakter und das Religionsproblem.

Wenden wir uns nunmehr dem intelligibelen Charakter zu, so glauben wir, daß wir uns nach unseren Darlegungen kürzer fassen können, nachdem wir da wie dort den Begriff

---

[31]) Man vergleiche hiermit das merkwürdig abfällige Urteil bei Lütgert: Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende, Bd. I S. 26: Diese Lehre (nämlich Kants Lehre von der Sünde) war in ihrem mystischen Tiefsinn weit dunkler, schwieriger und widerspruchsvoller als die kirchliche Lehre von der Erbsünde. Da sie in ein für die Erfahrung völlig unzugängliches Dunkel hineinführte, war sie auch praktisch völlig unfruchtbar. Sie sollte nur die Erfahrung der Unfreiheit mit dem Bewußtsein der Verantwortlichkeit so vereinen, daß keines von beiden das andere aufhob. Tatsächlich hat sie dies nicht geleistet. Sie ist oft bewundert, zuweilen bespöttelt, selten verstanden, vielfach mißdeutet, nie geglaubt und nie befolgt worden. — Dabei gibt Goethes „Faust" den besten Kommentar.

[32]) Kants Religionslehre, S. 28.

[33]) ibidem S. 29.

[34]) ibidem S. 38.

des intelligibelen Charakters schon gestreift haben. Wir setzen ihn dem autonomen sittlichen Charakter — der wahrhaft moralischen Denkart — der reinen praktischen Vernunft gleich und werden dann weiter das Verhältnis von Sittlichkeit und Religion bei Kant behandeln.

Der Begriff des Intelligibelen hat bei Kant eine starke Wandlung durchgemacht; in seiner Dissertationsschrift: de mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis (1770) steht Kant noch auf dem Boden des dogmatischen (metaphysischen) Idealismus (Spiritualismus). Neben der Körperwelt, der Welt der Erscheinungen (Phänomena), gibt es eine intelligibele Welt, die der Noumena, eine Welt, die ihrer Natur nach nicht wahrnehmbar ist, deren Vorhandensein und Gesetzmäßigkeit wir aber im Denken zu erfassen fähig sind; diese intelligibele Welt, die allem Sensiblen zu Grunde liegt, bildet den eigentlichen Gegenstand der Metaphysik.

Diese vorkritische Einstellung weicht nach jenem Jahrzehnt des Schweigens (1770—1780) der kritischen. Die reine Vernunft selber wird zum Gegenstand der Untersuchung (Kritik der reinen Vernunft. April 1781); ihr Erkenntnisvermögen wird geprüft, der transzendentale Idealismus entsteht. Diesen kritischen oder transzendentalen Idealismus führt Kant in seiner Auseinandersetzung mit Leibniz durch[1]), dessen metaphysischen Idealismus er widerlegt. Damit enthält der Begriff des Intelligibilen oder Noumenalen eine eigenartige Bedeutung. Kant läßt sich in seiner Kritik der reinen Vernunft folgendermaßen darüber aus[2]): Erscheinungen, sofern sie als Gegenstände nach der Einheit der Kategorien gedacht werden, heißen Phaenomena. Wenn ich aber Dinge annehme, die bloß Gegenstände des Verstandes sind und gleichwohl als solche einer Anschauung, obgleich

---

[1]) Kant: Kritik der reinen Vernunft, S. 290 ff.
[2]) ibidem S. 280.

nicht der sinnlichen, also coram intuitu intellectuali gegeben werden können, so würden dergleichen Dinge Noumena (Intelligibilia) heißen. Kant fährt fort: Wenn uns die Sinne etwas bloß vorstellen, wie es erscheint, so muß dieses Etwas doch auch an sich selbst ein Ding und ein Gegenstand einer nichtsinnlichen Anschauung, d. i. des Verstandes sein, d. i. es muß eine Erkenntnis möglich sein, darin keine Sinnlichkeit angetroffen wird und welche allein schlechthin objektive Realität hat, wodurch uns nämlich Gegenstände vorgestellt werden, wie sie sind, da hingegen im empirischen Gebrauch unseres Verstandes Dinge nur erkannt werden, wie sie erscheinen. In der Tat werden alle unsere Vorstellungen durch den Verstand auf irgend ein Objekt bezogen und da Erscheinungen nichts als Vorstellungen sind, so bezieht sie der Verstand auf ein Etwas als den Gegenstand der sinnlichen Anschauung; aber dieses Etwas ist insofern nur das transszendentale Objekt. Dieses transzendentale Objekt läßt sich garnicht von den sinnlichen Data absondern, weil alsdann nichts übrig bleibt, wodurch es gedacht würde.

Hieraus entspringt nun der Begriff von einem Noumenon, der garnicht positiv ist und eine bestimmte Erkenntnis von irgend einem Dinge, sondern nur das Denken von Etwas überhaupt bedeutet, bei welchem ich von aller Form der sinnlichen Anschauung abstrahiere. Damit aber ein Noumenon einen wahren von Phänomena zu unterscheidenden Gegenstand bedeute, so ist es nicht genug, daß ich meinen Gedanken von allen Bedingungen sinnlicher Anschauung befreie, ich muß noch überdies Grund dazu haben, eine andere Art der Anschauung als diese sinnliche ist, anzunehmen. Wir können nicht beweisen, daß die sinnliche Anschauung die einzige mögliche Anschauung überhaupt sei, wohl aber ist sie es nur für uns: es ist noch eine andere Art der Anschauung möglich — Kant nannte diese andere Anschauung, wie oben bezeichnet, intuitus intellectualis. Und nun definiert

Kant folgendermaßen[3]): Wenn wir unter Noumenon ein Ding verstehen, sofern es nicht Objekt unser sinnlichen Anschauung ist, indem wir von unserer Anschauungsart desselben abstrahieren, so ist dieses ein Noumenon im negativen Verstande. Verstehen wir aber darunter ein Objekt einer nichtsinnlichen Anschauung, so nehmen wir eine besondere Anschauungsart an, nämlich die intellektuelle, die aber nicht die unsrige ist, von welcher wir auch die Möglichkeit nicht einsehen können, und das wäre das Noumenon in positiver Bedeutung. Kant äußert sich weiter[4]): Der Begriff eines Noumenon ist bloß ein Grenzbegriff, um die Anmaßung der Sinnlichkeit einzuschränken, und also nur von negativem Gebrauche. Er ist aber gleichwohl nicht willkürlich erdichtet, sondern hängt mit der Einschränkung der Sinnlichkeit zusammen. Der Begriff eines Noumenon bleibt dem ungeachtet nicht allein zulässig, sondern auch als ein die Sinnlichkeit in Schranken setzender Begriff unvermeidlich. Aber alsdann ist das nicht ein besonderer intelligibeler Gegenstand für unseren Verstand, sondern ein Verstand, für den es gehörte, ist selbst ein Problema, nämlich nicht diskursiv durch Kategorien, sondern intuitiv in einer nichtsinnlichen Anschauung seinen Gegenstand zu erkennen, als von welchem wir uns nicht die geringste Vorstellung seiner Möglichkeit machen können[5]). Kant schließt dann diesen Absatz mit den Sätzen: So ist denn der Begriff reiner bloß intelligibeler Gegenstände gänzlich leer von allen Grundsätzen ihrer Anwendung. In dem Anhang: „Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe durch die Verwechslung des empirischen Verstandesgebrauchs mit dem transzendentalen" stellt Kant nochmals fest[6]): Wenn wir unter bloß intelligiblen Gegenständen die-

[3]) Kritik der reinen Vernunft, S. 284.
[4]) ibidem S. 286.
[5]) ibidem S. 287.
[6]) ibidem S. 309.

jenigen Dinge verstehen, die durch reine Kategorien, ohne alles Schema der Sinnlichkeit erkannt werden, so sind dergleichen unmöglich. Denn die Bedingung des objektiven Gebrauchs aller unserer Verstandesbegriffe ist bloß die Art unserer sinnlichen Anschauung, wodurch uns Gegenstände gegeben werden, und wenn wir von den letzteren abstrahieren, so haben die ersteren gar keine Beziehung auf irgend ein Objekt. Ja wenn man auch eine andere Art der Anschauung als diese unsere sinnliche ist, annehmen wollte, so würden doch unsere Funktionen zu denken in Ansehung derselben von gar keiner Bedeutung sein. Verstehen wir darunter nur Gegenstände einer nichtsinnlichen Anschauung, von denen unsere Kategorien zwar freilich nicht gelten, und von denen wir also gar keine Erkenntnis (weder Anschauung noch Begriff) jemals haben können, so müssen Noumena in dieser bloß negativen Bedeutung allerdings zugelassen werden; da sie denn nichts anderes sagen, als daß unsere Art der Anschauung nicht auf alle Dinge, sondern bloß auf Gegenstände unserer Sinne geht, folglich ihre objektive Gültigkeit begrenzt ist und mithin für irgend eine andere Art Anschauung und also auch für Dinge als Objekte derselben Platz übrig bleibt. Aber alsdann ist der Begriff eines Noumenon problematisch, d. i. die Vorstellung eines Dinges, von dem wir weder sagen können, daß es möglich, noch daß es unmöglich sei, indem wir gar keine Art der Anschauung als unsere sinnliche kennen und keine Art der Begriffe als die Kategorien, keine von beiden aber einem außersinnlichen Gegenstande angemessen ist. So bedeutet das Noumenon den problematischen Begriff von einem Gegenstand für eine ganz andere Anschauung und einen ganz anderen Verstand als der unsrige, der mithin selbst ein Problem ist. Der Begriff des Noumenon ist also nicht der Begriff von einem Objekt, sondern die unvermeidlich mit der Einschränkung unserer Sinnlichkeit zusammenhängende Aufgabe, ob es nicht von jener ihrer Anschauung

ganz entbundene Gegenstände geben möge, welche Frage nur unbestimmt beantwortet werden kann, nämlich: daß, weil die sinnliche Anschauung nicht auf alle Dinge ohne Unterschied geht, für mehr und andere Gegenstände Platz übrig bleibe, sie also nicht schlechthin abgeleugnet, in Ermangelung eines bestimmten Begriffs aber (da keine Kategorie dazu tauglich ist) auch nicht als Gegenstände für unseren Verstand behauptet werden können[7]).

Wir resümieren: Fällt also das Intelligibele mit dem Noumenalen zusammen, so erübrigt es sich für die menschliche theoretische Vernunft; dagegen ist auf dem Gebiete der praktischen Vernunft eine Erweiterung des Intelligibelen möglich.

Wie wir gesehen haben, war es die dynamische Reihe sinnlicher Bedingungen, die K a n t veranlaßte, eine ungleichartige Bedingung anzunehmen, die nicht ein Teil der Reihe ist, sondern als intelligibel außer der Reihe liegt. In der dynamischen Synthesis der Erscheinungen konnte das Notwendige mit dem Freien zugelassen werden, es bestand die Möglichkeit der Freiheitskausalität in Vereinigung mit dem allgemeinen Gesetz der Naturnotwendigkeit. Man könnte, sagt K a n t, den empirischen Charakter den Charakter eines solchen Dinges in der Erscheinung, den intelligibelen Charakter den des Dinges an sich selbst nennen[8]). Wir haben oben den Abschnitt der Kritik der reinen Vernunft, der von dem empirischen und dem intelligibelen Charakter handelt, eingehend wiedergegeben.

Je mehr indessen das Praktische in den Gesichtskreis K a n t s rückt, um so überschwenglicher tut sich ihm die Welt des Intelligibelen auf. Was er dort auf praktischem Gebiet findet, legt Zeugnis ab von einer neuen, nichtempirischen Welt und vom Wesen des Menschen an sich selber,

[7]) Kritik der reinen Vernunft, S. 310.
[8]) ibidem S. 474.

der im Praktischen bestimmten vernünftigen Gesetzen gemäß sich seines in einer intelligibelen Ordnung der Dinge bestimmbaren Daseins bewußt ist[9]).

Es handelt sich nun darum, diese auf praktischem Gebiet sich neu erschließende Welt des Intelligibelen weiter zu verfolgen.

Da gibt Kant in seiner Grundlegung zur Metaphysik der Sitten folgende Darlegung[10]): Es ist nun kein Wunder, wenn wir auf alle bisherigen Bemühungen, die jemals unternommen worden, um das Prinzip der Sittlichkeit ausfindig zu machen, zurücksehen, warum sie insgesamt haben fehlschlagen müssen. Man sah den Menschen durch seine Pflicht an Gesetze gebunden, man ließ es sich aber nicht einfallen, daß er nur seiner eigenen und dennoch allgemeinen Gesetzgebung unterworfen sei, und daß er nun verbunden sei, seinem eigenen, dem Naturzwecke nach aber allgemein gesetzgebenden Willen gemäß zu handeln. Denn wenn man sich ihn nur als einem Gesetz (welches es auch sei) unterworfen dachte: so mußte dieses irgend ein Interesse als Reiz oder Zwang bei sich führen, weil es nicht als Gesetz aus seinem Willen entsprang, sondern dieser gesetzmäßig von etwas anderem genötigt wurde, auf gewisse Weise zu handeln. Durch diese ganz notwendige Folgerung aber war alle Arbeit, einen obersten Grund der Pflicht zu finden, unwiederbringlich verloren. Denn man bekam niemals Pflicht, sondern Notwendigkeit der Handlung aus einem gewissen Interesse heraus. Dieses mochte nun ein eigenes oder fremdes Interesse sein. Aber alsdann mußte der Imperativ jederzeit bedingt ausfallen und konnte zum moralischen Gebote garnicht taugen. Ich will also diesen Grundsatz das Prinzip der Autonomie des Willens, im Gegensatz mit jedem anderen, das ich deshalb zur Heteronomie zähle, nennen.

---

[9]) Kant: Kritik der praktischen Vernunft, S. 55.

[10]) Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S. 58 sq.

Der Begriff eines jeden vernünftigen Wesens, das sich durch alle Maximen seines Willens als allgemein gesetzgebend betrachten muß, um aus diesem Gesichtspunkte sich selbst und seine Handlungen zu beurteilen, führt auf einen ihm anhängenden sehr fruchtbaren Begriff, nämlich den eines Reiches der Zwecke.

Ich verstehe aber unter einem Reiche die systematische Verbindung verschiedener vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze. Weil nun Gesetze die Zwecke ihrer allgemeinen Gültigkeit nach bestimmen, so wird ein Ganzes aller Zwecke in systematischer Verknüpfung, d. i. ein Reich der Zwecke gedacht werden können. Denn vernünftige Wesen stehen alle unter dem Gesetz, daß jedes derselben sich selbst und alle anderen niemals bloß als Mittel, sondern jederzeit zugleich als Zweck an sich selbst behandeln solle. Hierdurch aber entspringt eine systematische Verbindung vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche objektive Gesetze, d. i. ein Reich, welches ein Reich der Zwecke — freilich nur ein Ideal — heißen kann.

Es gehört aber ein vernünftiges Wesen als Glied zum Reich der Zwecke, wenn es darin zwar allgemein gesetzgebend, aber auch diesen Gesetzen selbst unterworfen ist.

Moralität, fährt K a n t fort, besteht also in der Beziehung aller Handlung auf die Gesetzgebung, dadurch allein ein Reich der Zwecke möglich ist. Diese Gesetzgebung muß aber in jedem vernünftigen Wesen selbst angetroffen werden und aus seinem Willen entspringen können, dessen Prinzip also ist: keine Handlung nach einer anderen Maxime zu tun, als so, daß es auch mit ihr bestehen könne, daß sie ein allgemeines Gesetz sei und also nur so, daß der Wille durch seine Maxime sich selbst zugleich als allgemein gesetzgebend betrachten könne. Sind nun die Maximen mit diesem objektiven Prinzip der vernünftigen Wesen, als allgemein gesetzgebend, nicht durch ihre Natur schon notwendig einstimmig, so heißt

die Notwendigkeit der Handlung nach jenem Prinzip praktische Nötigung, d. i. Pflicht.

Die praktische Notwendigkeit, nach diesem Prinzip zu handeln, d. i. Pflicht, beruht gar nicht auf Gefühlen, Antrieben und Neigungen, sondern bloß auf dem Verhältnis vernünftiger Wesen zueinander, in welchem der Wille eines vernünftigen Wesens jederzeit zugleich als gesetzgebend betrachtet werden muß, weil es sie sonst nicht als Zweck an sich selbst denken könnte. Die Vernunft bezieht also jede Maxime des Willens als allgemein gesetzgebend auf jeden anderen Willen und auch auf jede Handlung gegen sich selbst, und dies zwar nicht nur um irgend eines anderen praktischen Bewegungsgrundes oder künftigen Vorteils willen, sondern aus der Idee der Würde eines vernünftigen Wesens, das keinem Gesetz gehorcht als dem, das es zugleich selbst gibt.

Und was berechtigt denn nun die sittlich gute Gesinnung oder die Tugend, so hohe Ansprüche zu machen? Es ist nichts Geringeres als der Anteil, den sie dem vernünftigen Wesen an der allgemeinen Gesetzgebung verschafft und es hierdurch zum Gliede in einem möglichen Reiche der Zwecke tauglich macht, wozu es durch seine eigene Natur schon bestimmt war, als Zweck an sich selbst und eben darum als gesetzgebend im Reiche der Zwecke, in Ansehung aller Naturgesetze als frei, nur denjenigen allein gehorchend, die es selbst gibt und nach welchen seine Maximen zu einer allgemeinen Gesetzgebung — der es sich zugleich selbst unterwirft — gehören können. Denn es hat nichts einen Wert als den, welchen ihm das Gesetz bestimmt. Die Gesetzgebung selbst aber, die allen Wert bestimmt, muß ebendarum eine Würde d. i. unbedingten unvergleichbaren Wert haben, für welchen das Wort Achtung allein den geziemenden Ausdruck der Schätzung abgibt, die ein vernünftiges Wesen über sie anzustellen hat. Autonomie ist also der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur.

Alle Maximen, so sagt Kant, haben[11]) erstens eine Form, welche in der Allgemeinheit besteht, und da ist die Formel des sittlichen Imperativs so ausgedrückt, daß die Maximen so müssen gewählt werden, als ob sie wie allgemeine Naturgesetze gelten solten; zweitens eine Materie, nämlich einen Zweck, und da sagt die Formel: daß das vernünftige Wesen als Zweck seiner Natur nach, mithin als Zweck an sich selbst, jeder Maxime zur einschränkenden Bedingung aller bloß relativen und willkürlichen Zwecke dienen müsse; drittens eine vollständige Bestimmung aller Maximen durch jene Formel, nämlich: daß alle Maximen aus eigener Gesetzgebung zu einem möglichen Reiche der Zwecke, also einem Reiche der Natur zusammenstimmen sollen. Der Fortgang geschieht hier wie durch die Kategorien der Einheit der Form des Willens (der Allgemeinheit desselben), der Vielheit der Materie (der Objekte d. i. der Zwecke) und der Allheit oder Totalität des Systems derselben. Man tut aber besser, wenn man in der sittlichen Beurteilung immer nach der strengsten Methode verfährt und die allgemeine Formel des kategorischen Imperativs zu Grunde legt: Handle nach der Maxime, die sich selbst zugleich zum allgemeinen Gesetze machen kann.

Die vernünftige Natur, sagt Kant[12]), nimmt sich dadurch von den übrigen aus, daß sie sich selbst einen Zweck setzt. Dieser würde die Materie eines jeden guten Willens sein. Da aber in der Idee eines ohne einschränkende Bedingung (der Erreichung dieses oder jenes Zweckes) schlechterdings guten Willens durchaus von allem zu bewirkenden Zwecke abstrahiert werden muß — als der jeden guten Willen nur relativ gut machen würde — so wird der Zweck selbständiger Zweck, der niemals bloß als Mittel, sondern

---

[11]) Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S. 62.
[12]) ibidem S. 63.

jederzeit zugleich als Zweck in jedem Wollen geschätzt werden muß.

Nun folgt hieraus unstreitig, daß jedes vernünftige Wesen als Zweck an sich selbst sich in Ansehung aller Gesetze, denen es nur immer unterworfen sein mag, zugleich als allgemein gesetzgebend müsse ansehen können; desgleichen, daß dieses seine Würde vor allen bloßen Naturwesen es mit sich bringe, seine Maxime jederzeit aus dem Gesichtspunkt seiner selbst zugleich aber auch jedes anderen vernünftigen als gesetzgebenden Wesens nehmen zu müssen. Auf solche Weise ist eine Welt vernünftiger Wesen (mundus intelligibilis) als ein Reich der Zwecke möglich, und zwar durch die eigene Gesetzgebung aller Personen als Glieder. Demnach muß ein jedes vernünftige Wesen so handeln, als ob es durch seine Maximen jederzeit ein gesetzgebendes Glied im allgemeinen Reich der Zwecke wäre. Das formale Prinzip dieser Maximen ist: Handle so, als ob deine Maxime zugleich zum allgemeinen Gesetze (aller vernünftigen Wesen) dienen sollte.

Kant bezeichnet es nun als Paradoxon[13]), daß bloß die Würde der Menschheit als vernünftiger Natur, ohne irgend einen anderen dadurch zu erreichenden Zweck oder Vorteil, mithin die Achtung für eine bloße Idee dennoch zur unnachlaßlichen Vorschrift des Willens dienen sollte und daß gerade in dieser Unabhängigkeit der Maxime von allen solchen Triebfedern die Erhabenheit derselben bestehe, und die Würdigkeit eines jeden vernünftigen Subjekts, ein gesetzgebendes Glied im Reiche der Zwecke zu sein.

Wenn Kant dieses Reich der Zwecke als einen sehr fruchtbaren Begriff bezeichnet, so möchte ausdrücklich hervorgehoben werden, wie Bruno Bauch es bezeichnet[14]), daß es hieße, Kant von Grund aus mißverstehen, wenn man ihn im Sinne etwa des alten und in der Gegenwart wieder er-

[13]) Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S. 65.
[14]) Bruno Bauch: Immanuel Kant. 1921, S. 301.

neuerten Pragmatismus deuten wollte. Keineswegs soll die Erkenntnis zu einer Form der Nützlichkeit herabgewürdigt werden. Sie soll nicht zum bloßen Mittel subjektiver Zweckmäßigkeit des Menschen herabgesetzt werden. Gerade im Gegenteil soll die kritische Erkenntnislehre auf die Gründung einer Erkenntnis in objektiver Gesetzlichkeit abzielen. Die Objektivität der Erkenntnisgesetzlichkeit bleibt in vollem Umfange gewahrt, der Zweck selbst muß objektives Vernunftgesetz sein, wie umgekehrt das objektive Vernunftgesetz zweckvoll.

Ist, wie K a n t sagt, ein jedes vernünftige Wesen niemals bloß als Mittel, sondern jederzeit zugleich als Zweck an sich selbst zu behandeln, so geht daraus hervor, daß ein jegliches vernünftige Wesen an jener objektiven Zweckgesetzlichkeit teilnimmt. Und nennt dann ferner K a n t dieses Reich der Zwecke als einen den vernünftigen Wesen anhangenden Begriff, als ein Annexum der Erkenntnisgesetzlichkeit der praktischen Vernunft, so werden wir sehen, wie dieser letztere Begriff zum Postulat Gottes als einer höchsten Intelligenz führt. Der Ton liegt aber immer auf der Erkenntnis der praktischen Vernunft, und diese zeitigt das Resultat: Weder Furcht noch Neigung, sondern lediglich Achtung fürs Gesetz ist nach K a n t diejenige Triebfeder, die der Handlung einen moralischen Wert geben kann; das Prinzip der Autonomie ist das alleinige Prinzip der Moral.

Nun findet der Mensch, fährt K a n t fort[15]), in sich wirklich ein Vermögen, dadurch er sich von allen anderen Dingen, ja von sich selbst, sofern er durch Gegenstände affiziert wird, unterscheidet, und das ist die Vernunft; unter dem Namen der Idee zeigt sie eine so reine Spontaneität, daß sie dadurch über alles Sinnliche hinausgeht und ihr vornehmstes Geschäft darin beweist, Sinnenwelt und Verstandeswelt zu unterschei-

[15]) K a n t : Grundlegung, S. 81 sq.

den, dadurch aber dem Verstande selbst seine Schranken vorzuzeichnen.

Um deswillen muß ein vernünftiges Wesen sich selbst als Intelligenz nicht als zur Sinnen-, sondern zur Verstandeswelt gehörig ansehen; mithin hat es zwei Standpunkte: einmal sofern es zur Sinnenwelt gehört, unter Naturgesetzen (Heteronomie), zweitens als zur intelligibelen Welt gehörig unter Gesetzen, die von der Natur unabhängig, nicht empirisch, sondern bloß in der Vernunft gegründet sind. Als ein vernünftiges, mithin zur intelligibelen Welt gehöriges Wesen kann der Mensch die Kausalität seines eigenen Willens niemals anders als unter der Idee der Freiheit denken; denn Unabhängigkeit von den bestimmenden Ursachen der Sinnlichkeit ist Freiheit. Mit der Idee der Freiheit ist nun der Begriff der Autonomie unzertrennlich verbunden, mit diesem aber das allgemeine Prinzip der Sittlichkeit, welches in der Idee allen Handlungen vernünftiger Wesen ebenso zu Grunde liegt als das Naturgesetz allen Erscheinungen.

Der Gegensatz also, der im Mittelpunkt der Kantischen Philosophie steht, ist der zwischen Notwendigkeit und Freiheit, zwischen Natur und Sittlichkeit, zwischen Sein und Sollen. Hier ist das Reich der Natur, des Empirischen, des Sensiblen, dort das Reich der Freiheit, des Sollens, des Intelligiblen. Und dieses Reich der Freiheit ist das Reich des Sittlichen, der reinen praktischen Vernunft mit ihrer Autonomie, mit ihrem Sittengesetz, mit ihrem kategorischen Imperativ.

Der intelligibele Charakter ist somit der Charakter der Freiheitskausalität, der wahrhaft moralische Charakter, der moralische Charakter der Autonomie der reinen praktischen Vernunft, der, wie sich zeigt, in einem klaffenden Widerspruch steht zu dem empirischen Charakter, dessen Beschaffenheit wir oben als normwidrig, fehlbar, sündig bezeichnet haben.

So erhob sich auch für Kant die Frage, wie ist — angesichts dieses Gegensatzes des Empirischen und des Intelligibelen — ein Sittengesetz, ein kategorischer Imperativ möglich, Er gibt die Antwort[16]): Das vernünftige Wesen zählt sich als Intelligenz zur Verstandeswelt, und als eine zu dieser gehörige wirkende Ursache nennt es seine Kausalität einen Willen. Auf der anderen Seite ist er sich seiner doch auch als eines Stückes der Sinnenwelt bewußt, in welcher seine Handlungen als bloße Erscheinungen jener Kausalität angetroffen werden, wodurch dieselben als bestimmt durch andere Erscheinungen, nämlich Begierden und Neigungen, als zur Sinnenwelt gehörig, eingesehen werden müssen. Als bloßen Gliedes der Verstandeswelt würden also meine Handlungen dem Prinzip der Autonomie des reinen Willens vollkommen gemäß sein; als bloßen Stückes der Sinnenwelt würden sie gänzlich dem Naturgesetz der Begierden und Neigungen, mithin der Heteronomie der Natur gemäß genommen werden müssen. Die ersteren würden auf dem obersten Prinzip der Sittlichkeit, die zweiten auf dem der Glückseligkeit beruhen. Weil aber die Verstandeswelt den Grund der Sinnenwelt, mithin auch der Gesetze derselben enthält, also in Ansehung meines Willens, der ganz zur Verstandeswelt gehört, unmittelbar gesetzgebend ist und also auch als solche gedacht werden muß, so werde ich mich als Intelligenz, obgleich andererseits wie ein zur Sinnenwelt gehöriges Wesen, dennoch dem Gesetze der ersteren, d. i. der Vernunft, die in der Idee der Freiheit das Gesetz derselben enthält, und also der Autonomie des Willens unterworfen erkennen, folglich die Gesetze der Verstandeswelt für mich als Imperative und die diesem Prinzip gemäßen Handlungen als Pflichten ansehen müssen.

Und so sind kategorische Imperative möglich, dadurch, daß die Idee der Freiheit mich zu einem Gliede einer intelligibelen Welt macht, wodurch, wenn ich solches allein wäre,

[16]) Kant: Grundlegung, S. 82 sq.

alle meine Handlungen der Automonie des Willens jederzeit gemäß sein würden, da ich mich aber zugleich als Glied der Sinnenwelt anschaue, gemäß sein sollen, welches kategorische Sollen einen synthetischen Satz a priori vorstellt, dadurch daß über meinen durch sinnliche Begierden affizierten Willen noch die Idee eben desselben aber zur Verstandeswelt gehörigen reinen für sich selbst praktischen Willens hinzukommt, welcher die oberste Bedingung des ersteren nach der Vernunft enthält; ungefähr so wie zu den Anschauungen der Sinnenwelt Begriffe des Verstandes treten, die für sich selbst nichts als gesetzliche Form überhaupt bedeuten, und dadurch synthetische Sätze a priori, auf welchen alle Erkenntnis einer Natur beruht, möglich machen.

Kant fügt hinzu, daß der praktische Gebrauch der gemeinen Menschenvernunft die Richtigkeit dieser Deduktion bestätigt. Er schließt diesen Abschnitt mit den Worten[17]):

Das moralische Sollen ist also eigenes notwendiges Wollen als Gliedes einer intelligibelen Welt und wird nur sofern von ihm als ein Sollen gedacht, als er sich zugleich als Glied der Sinnenwelt betrachtet.

Dieser Abschnitt ist bemerkenswert; er lehrt einmal, daß der Mensch Teilhaber zweier Welten ist, die wie es scheint, im schärfsten Gegensatz zueinander stehen. Er umspannt die Welt der Natur und die Welt der Freiheit. Er ist Glied der Sinnenwelt und zugleich Glied der Verstandeswelt. Er gehört der empirischen Welt an und zugleich der intelligibelen Welt. Er ist Naturwesen als phychophysische Person und ist zugleich freie sittliche Persönlichkeit.

Sodann aber und das ist entscheidend. Die Verstandeswelt enthält den Grund der Sinnenwelt, mithin auch den Grund der Gesetze derselben. Die Verstandeswelt ist unmittelbar gesetzgebend. Aber auch die Theorie steht bereits, wie Bruno Bauch sagt, unter der praktischen Bestimmung durch die

[17]) Kant: Grundlegung, S. 84.

Idee. Das Gebiet des praktischen greift über auf das des theoretischen und schließt dieses selber in sich. Dieses Verhältnis vom Praktischen und Theoretischen hat Kant selbst als Primat der praktischen Vernunft bezeichnet[18]).

Merkwürdige Wandlung! Dort in der Kritik der reinen Vernunft (1781) wird jene ungleichartige Bedingung in der dynamischen Reihe sinnlicher Bedingungen als eine Bedingung bloß intelligibeler Art außer der Reihe liegend, zugelassen, und in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785) erkennen wir das Prävalieren des Intelligibelen. Aus regulativen Ideen werden normative Gesetze der praktischen Vernunft.

Dadurch wird möglich, daß sich der Widerspruch zwischen Theorie und Praxis aufhebt, die Kluft zwischen den Ergebnissen der Kritik der reinen Vernunft und der Kritik der praktischen Vernunft sich schließt. Kant sagt selber[19]): So läßt sich begreifen, warum in dem ganzen Vernunftvermögen nur das praktische dasjenige sein könne, welches uns über die Sinnenwelt hinaushilft und Erkenntnisse von einer übersinnlichen Ordnung und Verknüpfung verschaffe. Eben darum kann Kant betonen, daß es ein und dieselbe Vernunft ist, die im Praktischen wie im Theoretischen ihre Gültigkeit erweist. Und doch verhält es sich so, daß nicht das Empirische das Intelligibele an sich zieht, sondern es geschieht umgekehrt: Das Intelligibele gestaltet die Natur. Die Dialektik zwischen dem Empirischen und dem Intelligibelen wäre unerträglich, wenn die beiden Reiche gleichwertig wären; der Mensch gliche tatsächlich einem Januskopf[20]). Doch der Primat des Praktischen überwindet diesen Gegensatz, der beide Reiche, in statischer Isolierung betrachtet, in

---

[18]) Bauch: Immanuel Kant. S. 301.

[19]) Kant: Kritik der praktischen Vernunft, S. 136.

[20]) Als Januskopf wird Kant von Lütgert bezeichnet. (Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende, Bd. I S. 32.)

schroffem, inkompatibelem Dualismus bestehen ließe. Durch die Tat wird der Abgrund zwischen den beiden Reichen geschlossen. Das „Du sollst" des kategorischen Imperativs ist die Brücke vom Intelligibelen zum Sensiblen. Die Sinnenwelt wird dem Verstande untergeordnet, sie ist das Materiale der Pflicht, des Forschens, Schaffens und Gestaltens. So wird die Synthese gefunden zu der Diastase der empirischen und der intelligibelen Welt.

Wie wir bereits gemerkt haben, hatte Kant es als Paradoxon bezeichnet, daß die Achtung für eine bloße Idee dennoch zur unnachlaßlichen Vorschrift des Willens dienen sollte[21]). Die Lösung wird darin zu finden sein, daß die Regeln der praktischen Vernunft Gesetze sind, die für jedes vernünftige Wesen absolut verbindlich, normativ sind. Die praktischen Ideale haben für ein vernünftiges Wesen unbedingte Gültigkeit.

In seiner Grundlegung zur Metaphysik der Sitten hatte Kant am Schluß den Satz geformt: So begreifen wir zwar nicht die praktische unbedingte Notwendigkeit des moralischen Imperativs, wir begreifen aber doch seine Unbegreiflichkeit, welche alles ist, was billigermaßen von einer Philosophie, die bis zur Grenze der menschlichen Vernunft in Prinzipien strebt, gefordert werden kann[22]).

Und doch bringt Kant mit dem Begriff des höchsten Gutes und nachher mit dem Begriff des Reiches Gottes Licht in dieses Dunkel.

Indem dieser letzte Endzweck moralischer Art realisiert werden soll, stellt sich solche Realisierung zugleich als die höchste Aufgabe des vernünftigen Menschen dar. Hier liegt die eigentliche Bestimmung des homo sapiens, die maßgebende Norm seines Handelns. Der mundus intelligibilis soll praktisch verwirklicht werden. Dies soll als die Bestimmung

[21]) Kant: Grundlegung, S. 65.
[22]) ibidem S. 95.

des vernünftigen Menschen erkannt und getätigt werden, und damit wird das gefördert, was Kant als das höchste Gut bezeichnet.

Wir geben hier die Postulatenlehre Kants auf Grund seiner Kritik der praktischen Vernunft wieder:

Aus der Tatsache der Freiheit, die eine Aussicht in eine höhere unveränderliche Ordnung der Dinge gewährt, sucht Kant die ganze bedingte Totalität des Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft unter dem Namen des höchsten Gutes[23]). Dieses höchste Gut ist alsdann nicht bloß Objekt, sondern auch sein Begriff und die Vorstellung der durch unsere praktische Vernunft möglichen Existenz desselben zugleich der Bestimmungsgrund des reinen Willens, weil alsdann in der Tat das in diesem Begriff schon eingeschlossene und mitgedachte moralische Gesetz und kein anderer Gegenstand nach dem Prinzip der Autonomie den Willen bestimmt[24]).

Nun ist nach Kant die Tugend als die Würdigkeit, glücklich zu sein, die oberste Bedingung alles dessen, was uns nur wünschenswert erscheinen mag, mithin das oberste Gut, aber noch nicht das ganze Gut, denn dazu wird auch Glückseligkeit erfordert. Erst Tugend und Glückseligkeit zusammen machen den Besitz des höchsten Gutes in einer Person aus. Nach Kant sind nun Glückseligkeit und Sittlichkeit zwei spezifisch ganz verschiedene Elemente des höchsten Gutes, deren Verbindung nicht analytisch erkannt werden kann. Es bedarf also einer neuen Synthesis der Begriffe. Nun aber ist die Bewirkung des höchsten Gutes in der Welt das notwendige Objekt eines durch das moralische Gesetz bestimmbaren Willens[25]). In diesem ist die völlige Angemessenheit der Gesinnungen zum moralischen Gesetz die oberste Be-

[23]) Kant: Kritik der praktischen Vernunft, S. 139.
[24]) ibidem S. 141.
[25]) ibidem S. 156.

dingung des höchstens Gutes. Die völlige Angemessenheit des Willens aber zum moralischen Gesetz ist Heiligkeit, eine Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt in keinem Zeitpunkt seines Daseins fähig ist. Da sie indessen gleichwohl als praktisch notwendig gefordert wird, so kann sie nur in einem ins Unendliche gehenden Progressus zu jener völligen Angemessenheit angetroffen werden. Was dem Geschöpf allein in Ansehung der Hoffnung des Anteils am höchsten Gut zukommen kann, wäre das Bewußtsein seiner erprüften Gesinnung, um aus einem bisherigen Fortschritt vom Schlechteren zum Moralisch-Besseren und dem dadurch ihm bekannt gewordenen unwandelbaren Vorsatze, eine fernere ununterbrochene Fortsetzung desselben, wieweit seine Existenz auch immer reichen mag, selbst über dieses Leben hinaus zu hoffen[26]).

In dieser Weise postuliert K a n t die Unsterblichkeit der Seele, aber auch das Dasein Gottes.

Der erste und vornehmste Teil des höchsten Gutes ist, wie bereits erwähnt, Sittlichkeit. Das zweite Element desselben Glückseligkeit. Die Glückseligkeit soll mit der Sittlichkeit übereinstimmen im höchsten Gut. Nun ist es Aufgabe des Menschen, das höchste Gut zu befördern. Also wird auch das Dasein einer von der Natur unterschiedenen Ursache der gesamten Natur postuliert, welche den Grund des Zusammenhanges, nämlich der Uebereinstimmung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit enthalte. Das höchste Gut ist in der Welt nur möglich, sofern eine oberste Ursache der Natur angenommen wird, die eine der moralischen Gesinnung gemäße Kausalität hat. Nun ist ein Wesen, das der Handlungen nach der Vorstellung von Gesetzen fähig ist, eine Intelligenz und die Kausalität eines solchen Wesens nach dieser Vorstellung der Gesetze ein Wille desselben. Also ist die oberste Ursache der Natur, sofern sie zum höchsten Gut vorausge-

[26]) K a n t : Kritik der praktischen Vernunft, S. 157.

setzt werden muß, ein Wesen, das durch Verstand und Wille die Ursache, folglich der Urheber der Natur ist, d. i. Gott. Folglich ist das Postulat der Möglichkeit des höchsten abgeleiteten Gutes (der besten Welt) zugleich das Postulat der Wirklichkeit eines höchsten ursprünglichen Gutes, nämlich der Existenz Gottes[27]).

Ist also Pflicht des Menschen, das höchste Gut zu befördern, so ist es moralisch notwendig, das Dasein Gottes anzunehmen.

Auf solche Weise führt das moralische Gesetz durch den Begriff des höchsten Gutes zur Religion.

Von dem höchsten Gut, dem Reich Gottes, und der Gründung desselben auf Erden, handelt dann K a n t in seiner philosophischen Religionslehre[28]).

Moral, sagt K a n t, führt unumgänglich zur Religion, wodurch sie sich zur Idee eines machthabenden moralischen Gesetzgebers außer dem Menschen erweitert, in dessen Willen dasjenige Endzweck der Weltschöpfung ist, was zugleich der Endzweck des Menschen sein kann und soll[29]).

Auch hier findet eine bemerkenswerte Weiterführung statt. Die praktische Vernunft hat, wie K a n t in seiner Grundlegung sagt[30]), auf einen allen vernünftigen Wesen anhängenden sehr fruchtbaren Begriff, nämlich den eines Reiches der Zwecke geführt. Wir erinnern uns, daß vernünftige Wesen niemals bloß als Mittel, sondern jederzeit zugleich als Zweck an sich selbst sich und alle andern behandeln sollen. Das Reich der Zwecke wurde als eine praktische Idee bezeichnet, um das, was nicht da ist, aber durch unser Tun und Lassen wirklich werden kann, eben dieser Idee gemäß zustande zu

---

[27]) K a n t: Kritik der praktischen Vernunft, S. 160.

[28]) K a n t: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, S. 105 sq.

[29]) K a n t: Religionslehre, S. 4.

[30]) K a n t: Grundlegung, S. 59.

bringen[31]). — Jetzt postuliert die praktische Vernunft die Existenz Gottes als einer höchsten Intelligenz, in dessen Willen Endzweck der Weltschöpfung mit dem Endzweck der Menschen zusammenfällt. So weisen die sittlichen Gebote über sich selbst hinaus auf einen Gesetzgeber und Gebieter, auf eine letzte höchste Intelligenz, die in denselben den Menschen den praktischen Vernunftwillen offenbart. Durch ihren kategorischen Charakter erscheinen sie als göttliche Gebote. Die Vernunft — so heißt es im Opus postumum — verfährt nach dem kategorischen Imperativ, der Gesetzgeber ist Gott. Der Begriff von Gott, heißt es da[32]), ist der von einem über alle Weltwesen physisch und moralisch machthabenden Wesen, das nur Eines sein kann und das für sich selbst nicht in Raum- und Zeitverhältnissen bestimmbar gedacht werden kann. Daß ein solches dem Begriff entsprechendes Wesen — und zwar außer dem menschlichen Geiste an sich sei — zeigt die moralisch-praktische Vernunft im kategorischen Imperativ, in der Freiheit unter Gesetzen, in der Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote. Diese Idee ist das Gefühl der Gegenwart der an sich seienden Gottheit im Menschen.

So hat das Reich der Freiheit seine eigene Ordnung und Gesetzgebung. Der kategorische Imperativ gebietet unbedingt; er legt Zeugnis ab von einem unbedingten Willen. Das Sittengesetz ist dadurch selber unbedingt, majestätisch, heilig, streng, es gilt objektiv, transsubjektiv, d. h. es ist herausgerissen aus der Sphäre des Empirischen, des Subjektiven; die Pflichten werden als göttliche Gebote erkannt. So führt Moral, wahre echte Moralität zur Religion.

Wir nannten oben den intelligibelen Charakter den wahrhaft moralischen Charakter. Wir sahen aus dem jetzt Dargelegten, wie Moral, wahrhafte Moralität zur Religion führt.

---

[31]) Kant: Grundlegung, S. 63.

[32]) Opus postumum Kants von Erich Adickes, Kant-Studien Nr. 50, S. 778.

Die Frage erhebt sich, wie sich demgemäß der intelligibele Charakter zum Religionsproblem verhalte.

Um gleich den Grundgedanken vorwegzunehmen. Moral, echte wahre Moralität führt zur Religion; Sittlichkeit echter und rechter Art gehört zur Religion. Der intelligibele Charakter als der wahrhaft moralische Charakter weist deshalb auf Gott, er gehört ins Reich der Freiheit, d. i. zunächst der Unabhängigkeit von aller Natur, aber indem in diesem Reiche der Freiheit besondere Ordnungen, Gesetze, Imperative gelten, die ihrerseits wieder einen Herrn und Gesetzgeber postulieren, ist dieser intelligibele Charakter von religiöser Beschaffenheit, er ist Gottgerichtet, auf Gott hinzielend, intentional-religiös.

Gewiß ist das Sittengesetz heilig, unverbrüchlich, von feierlicher Majestät; indessen Gesetz ist noch nicht Gesetzgeber. So gilt der kategorische Imperativ kategorisch, d. h. unbedingt und legt Zeugnis ab vom Unbedingten, aber Imperativ, Befehl, Gebot ist noch nicht Befehlshaber, Gebieter. So kann Gott an sich immer nur geglaubt, postuliert werden. Sonnenschein ist nicht Sonne, aber gehört zur Sonne. Was Gott an sich ist, kann immer nur geglaubt, postuliert werden, für uns ist er da im moralischen Gesetz. Dieses führt zu Gott, zielt auf ihn, wie die Tageshelle Zeugnis ablegt von der Sonne, auch wenn sie von Wolken bedeckt ist. Kant sagt sehr deutlich im Beschluß seiner Tugendlehre: Religion als Lehre der Pflichten gegen Gott liegt jenseits aller Grenzen der rein-philosophischen Ethik[33]), und kurz vorher[34]): Die Religion als Inbegriff aller Pflichten als (instar) göttlicher Gebote gehört zur philosophischen Moral, indem dadurch nur die Beziehung der Vernunft auf die Idee von Gott, welche sie sich selber macht, ausgedrückt wird.

---

[33]) Kant: Metaphysik der Sitten, S. 354.
[34]) ibidem S. 353.

Also der intelligibele Charakter ist der wahrhaft moralische Charakter, als solcher Gott-gerichtet, intentional-religiös. Er trägt religiöse Beschaffenheit, er legt Zeugnis ab von einem Reich der Freiheit, das im Gegensatz zum Empirischen sündlos ist, also gilt auch von ihm, daß er unfehlbar, heilig ist, wenngleich dieser Charakter in seiner Reinheit in keinem Menschen sich darstellen kann, denn der Mensch als Sinnenwesen untersteht dem radikalen Bösen. Wohl aber kann er in einem unendlichen Progressus sich dem moralisch-intelligibelen-guten Charakter nähern und immer wieder und immer weiter danach streben, ihn in die Maxime seines Willens aufzunehmen, wenn es ihm auch völlig nie gelingen wird.

Worauf es uns ankam, war dies, zu zeigen, daß der Gottesbegriff bei K a n t unendlich erhaben und welt- und menschheits-überlegen ist. Auch die Unendlichkeit des Weltalls kann nie Gott beweisen, könnte höchstens auf Gott weisen und ihn als Idee der reinen theoretischen Vernunft postulieren, und auch das in seiner Art so grundverschiedene Sittengesetz führt in die Nähe Gottes, postuliert das Dasein Gottes, kann aber selbst nie Gott beweisen. Gott an sich ist nur Gegenstand des Glaubens. Was Gott an sich sei, ist ebenfalls unerkennbar. Darum ist aber an der Existenz Gottes nicht zu zweifeln. Gott offenbart sich uns ja im kategorischen Imperativ. Moral, echte wahre Moral führt — wie wir dargelegt — zur Religion, ist Gott-gerichtet. R e i n h a r d meint, was K a n t uns bietet, ist nicht ein Gottesbeweis, sondern eine Lehre vom Sicherweisen Gottes[35]). Gott an sich ist genau so der deus absconditus, der verborgene Gott, der im kategorischen Imperativ sich offenbart, also dadurch zum deus revelatus wird. Was Gott selber betrifft, so bleibt er vom menschlichen Standpunkt aus ein Postulat, eine moralisch-geforderte Idee, der zweifelsohne ein objektiver Gegenstand entspricht, ohne daß

[35]) R e i n h a r d : Ueber das Verhältnis von Sittlichkeit und Religion bei Kant, S. 27.

wir ihn erkennen. Adickes[36]) sagt zu der Bemerkung Kants, daß Gott sich in der moralisch-praktischen Vernunft und dem kategorischen Imperativ offenbare, daß jede Offenbarung ein sich offenbarendes Prinzip voraussetze. Offenbart sich also Gott im kategorischen Imperativ, so muß er auch außerhalb des Menschengeistes und also an sich — als transzendent — vorhanden sein.

Vielleicht können wir das hier Gemeinte an einem Bilde veranschaulichen. Als Kolumbus auf seiner ersten Reise wochenlang westwärts gefahren war und nun im Zweifel stand, ob er umkehren oder weiterfahren sollte, da er immer noch resultatlos umherirrte, entdeckte er eines Tages plötzlich Gegenstände, Früchte, Erzeugnisse einer Kultur wie einer Natur, die ihm von der alten Welt her unbekannt waren. Sie wiesen hin auf eine neue Welt, sie waren selbst nicht das erstrebte Neuland, aber sie legten Zeugnis davon ab. Sie zielten hin auf eine neue Welt, die nun gewissermaßen als bestimmende Idee vor den Geist des Seefahrers trat und ihn, den Zweifelnden, veranlaßten, weiter zu fahren und sich so dem Land seiner Sehnsucht zu nähern. — So gehört das Sittengesetz jenem Neuland an, jenem Reiche Gottes, es legt Zeugnis von dem sich offenbarenden Gott ab, die Pflichten werden als göttliche Gebote erkannt, — so treibt es uns an, diesen heiligen Willen auch zu erfüllen, uns, die wir auf dem Meere menschlicher subjektiver Maximen umherirren; der kategorische Imperativ mit seinem „Du sollst", das unerbittlich und unnachlaßlich erschallt, drängt uns weiter, daß wir nicht stille stehen, daß wir nicht zagen und zweifeln, daß wir nicht müde werden oder umkehren, d. h. das Streben aufgeben. So sollen auch wir unter der Nötigung jenes objektiven Sittengesetzes weiter streben, so sollen auch wir jenem Neuland uns nähern.

---

[36]) Adickes: Kants Opus postumum, S. 806.

Wir möchten das eine immer wieder klar herausstellen, daß das Sittengesetz eine objektive, allgemeingültige, also überindividuelle transsubjektive Norm ist. Das ist das Eigenartige: Es wird subjektiv gefunden und ist doch als solches nichts Subjektives. Wohl erkennt die menschliche Vernunft kraft ihrer Autonomie das moralische Gesetz, aber sie erkennt dasselbe doch als Gesetz, d. h. als grundverschieden von allen subjektiven Maximen; sie erkennt dasselbe als Pflicht, als Nötigung, die im Gegensatz zu jeder subjektiven Neigung steht. — Kolumbus hat jene fremden Erzeugnisse des neuen Landes auch zuerst erkannt, aber er erkannte diese Gegenstände als fremde, als neue, als solche, die nicht in die alte bisher bekannte Welt paßten. So erkennt der Mensch jene neue intelligibele Welt, jenes moralisch-religiöse Neuland, aber er erkennt dieselbe als objektiv, als verpflichtend, als Pflicht, als kategorischen Imperativ, er erkennt seine Pflichten als göttliche Gebote.

So sehen wir, geht der Riß durch den Menschen als homo sapiens. Dort erkennt er die Naturwelt, der er selbst als Sinnenwesen angehört, hier die intelligibele Welt, der er als Verstandeswesen angehört. Diese nicht minder objektiv als jene, ja, wie wir schon gesehen haben, von höherem Wert gemäß dem Primat des Praktischen.

Sehr instruktiv ist nun, was Kant in seiner ethischen Elementarlehre über die Pflichten gegen sich selbst überhaupt schreibt[37]).

Wenn das verpflichtende Ich mit dem verpflichteten in einerlei Sinn genommen wird, so ist Pflicht gegen sich selbst ein sich widersprechender Begriff. Denn in dem Begriff der Pflicht ist der einer passiven Nötigung enthalten. Darin aber, daß es eine Pflicht gegen mich selbst ist, stelle ich mich als verbindend, mithin in einer aktiven Nötigung vor. Indem der Verbindende (auctor obligationis) den Verbundenen (subiec-

[37]) Kant: Metaphysik der Sitten, S. 261.

tum obligationis) jederzeit von der Verbindlichkeit (terminus obligationis) lossprechen könnte, ist er an eine Pflicht, die er sich selber auferlegt, gar nicht gebunden, welches einen Widerspruch enthält.

Kant löst nun diesen Widerspruch in folgender Weise:

Der Mensch, sagt er[38]) betrachtet sich in dem Bewußtsein einer Pflicht gegen sich selbst, als Subjekt derselben, in zwiefacher Qualität: erstlich als Sinnenwesen, d. i. als Mensch zu einer der Tierarten gehörig; dann aber auch als Vernunftwesen, welches kein Sinn erreicht und das sich nur in moralisch-praktischen Verhältnissen, wo die unbegreifliche Eigenart der Freiheit sich durch den Einfluß der Vernunft auf den innerlich gesetzgebenden Willen offenbar macht, erkennen läßt. Der Mensch als Naturwesen (homo phaenomenon) ist durch seine Vernunft als Ursache zu Handlungen in der Sinnenwelt bestimmbar, hierbei kommt der Begriff einer Verbindlichkeit noch nicht in Betracht. Ebenderselbe aber, seiner Persönlichkeit nach, d. i. als ein mit innerer Freiheit begabtes Wesen (homo noumenon) gedacht, ist ein der Verpflichtung fähiges Wesen und zwar gegen sich selbst, die Menschheit in seiner Person betrachtet, sodaß der Mensch in zweierlei Bedeutung gesehen, eine Pflicht gegen sich selbst anerkennen kann, ohne in Widerspruch mit sich zu geraten, weil der Begriff vom Menschen nicht in einem und demselben Sinn gedacht wird.

Kant unterscheidet hier also den Menschen, soweit er als Sinnenwesen handelt, von dem Menschen als Verstandeswesen, der in Ansehung der intelligibelen Persönlichkeit, des Reiches der Freiheit, der Förderung der Menschenwürde, der Darstellung der Menschheit, d. h. der wahren echten moralischen Menschheit im Menschen handelt. Diese wahrhaft echte moralische und somit Gott-gerichtete religiöse Menschheit, die Menschheit an sich, die Menschheit ihrer Idee, ihrer Intelligibilität nach, die Menschheit in unserer Person ist uns

[38]) Kant: Metaphysik der Sitten, S. 262.

selbst heilig[39]). Diese Menschheit ist, wie Kant sagt, Selbstzweck: Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst[40]). Es ist der moralische Endzweck, dessen Erfüllung mit der Bewirkung des höchsten Gutes zusammenfällt, wie wir das oben sahen.

Die Menschheit im Menschen ist also etwas Transsubjektives, etwas Objektives, etwas Normatives — allem Empirischen und Subjektiven entnommen. Die Vernunft kraft ihrer Autonomie ist die Vertreterin der intelligibelen Seite des Menschen (des homo noumenon). Sie steht im Gegensatz zur Sinnlichkeit des Menschen (des homo phaenomenon).

So läßt Kant klar die Dialektik zwischen der intelligibelen und der empirischen Beschaffenheit des Menschen erkennen. Ueber allen Zweifel erhaben expliziert er diesen Tatbestand in folgenden Ausführungen der Metaphysik der Sitten: Wir können uns nämlich Verpflichtung nicht wohl anschaulich machen, ohne einen anderen und dessen Willen, dessen Sprecherin die allgemein gesetzgebende Vernunft ist — nämlich Gott — dabei zu denken. Allein diese Pflicht in Ansehung Gottes — eigentlich der Idee, welche wir uns von einem solchen Wesen machen — ist Pflicht des Menschen gegen sich selber — und zwar nur subjektive, zur Stärkung der moralischen Triebfeder in unserer eigenen gesetzgebenden Vernunft[41]). — Ein jeder Pflichtbegriff[42]) enthält objektive Nötigung durchs Gesetz. Das Bewußtsein eines inneren Gerichtshofes im Menschen (vor welchem seine Gedanken einander verklagen oder entschuldigen[43]), ist das Gewissen. Diese über die Gesetze in ihm wachende Gewalt ist nicht

[39]) Kant: Kritik der praktischen Vernunft, S. 168.
[40]) Kant: Grundlegung, S. 54.
[41]) Kant: Metaphysik der Sitten, S. 353.
[42]) ibidem S. 289.
[43]) Zitat aus Röm. 2, 15.

etwas, was er sich willkürlich macht. Diese Anlage[44]) hat nun das Besondere in sich, daß, obzwar dieses sein Geschäft ein Geschäft des Menschen mit sich selber ist, dieser sich doch durch eine Vernunft genötigt sieht, es auf das Geheiß einer anderen Person zu treiben. Denn der Handel ist hier die Führung einer Rechtssache (causa) vor Gericht. Daß aber der durch sein Gewissen Angeklagte mit dem Richter als eine und dieselbe Person vorgestellt werde, ist eine ungereimte Vorstellungsart von einem Gerichtshof. Also wird sich das Gewissen des Menschen bei allen Pflichten einen anderen als sich selbst zum Richter seiner Handlungen denken müssen, wenn er nicht mit sich selbst in Widerspruch stehen soll. Diese andere mag nun eine wirkliche oder bloß idealische Person sein, welche die Vernunft sich selbst schafft. Die zwiefache Persönlichkeit bedarf der Erläuterung dahin, daß der Mensch als Kläger und Angeklagter gewiß ebenderselbe Mensch ist: numero idem. Aber als Subjekt der moralischen Gesetzgebung, wo der Mensch einem Gesetz untertan ist, das er sich selbst gibt, ist er als ein anderer als der vernunftbegabte Sinnenmensch zu betrachten; und diese spezifische Verschiedenheit ist die der oberen und der unteren Fakultäten des Menschen, die ihn charakterisieren.

Wir sehen aus alledem, wie hier der Philosoph mit dem Theologen[45]), der Moralist mit dem Religionsphilosophen ringt. Der Philosoph Kant kann von dem Apriori der Vernunft nicht lassen, Gott kann daher nur postuliert werden. Er, der Philosoph, kann nicht wie Barth, der Theologe, Posto fassen bei Gott[46]). Sonst würde ein zweites Prinzip zu setzen sein, das dann das Apriori der Ratio gefährdet. Die menschliche praktische Vernunft weist immer nur auf Gott,

[44]) Kant: Metaphysik der Sitten, S. 290.

[45]) Opus postumum S. 783 wird Kant als gläubiger Theist bezeichnet, S. 831 als entschiedener Theist.

[46]) Karl Barth: Das Wort Gottes und die Theologie, S. 39: Feststellung des Standorts.

nähert sich ihm, aber beweist ihn nicht. Die Frage: Ist das Gute gut, weil Gott es gebietet oder gebietet Gott das Gute, weil es gut ist? wie umgekehrt: Ist die Lüge schlecht, weil Gott sie verbietet oder verbietet Gott die Lüge, weil sie schlecht ist, entscheidet der Philosoph K a n t dahin, daß der sittliche Wert oder Unwert einer Handlungsweise nicht in einem Gebot oder Verbot Gottes liegt, sondern in der eigenen inneren Beschaffenheit. Das Gute wie das Böse ist eine Sache für sich. Das Gute wäre auch dann das Gute und das Schlechte auch dann das Schlechte, wenn Gott nicht gebietend oder verbietend dazu Stellung nähme. K a n t vertritt die Autonomie der Vernunft, er bedarf der Theologie nicht. Die Vernunft, die reine praktische Vernunft hat den Weg ins Reich der Freiheit gewiesen, die Moral führt zur Religion. Gott wird postuliert, er wird geglaubt, Gott ist nicht zu beweisen. Das Entscheidende ist, daß es jenes Reich der Freiheit als etwas Sachliches, Transsubjektives gibt. Der Philosoph postuliert Gott als Herrn und Haupt dieses Reiches, als Gesetzgeber des heiligen verpflichtenden Sittengesetzes. Was Gott an sich sei, kann nur geglaubt, nie bewiesen werden. Gott sprengt den Rahmen der menschlichen Vernunft, er ist überschwenglich.

So wenig schön darum auch dieses Schwanken ist — das tritt auffallend im Opus postumum zutage, wo hier der Transszendentalphilosoph redet, der mit der Idee von Gott operiert, dort der Mann der praktischen Vernunft, der den kategorischen Imperativ erlebt hat und darum erklärt: Es gibt einen Gott, denn es gibt einen kategorischen Imperativ — so ist, wie gesagt, diese Frage eine sekundäre. Das Entscheidende, das, worauf alles ankommt, das, was immer wiederkehrt, wiederholt, neu eingeschärft wird — ist diese Tatsache der Doppelheit im Menschen, diese Tatsache von dem Widerstreit des homo noumenon und des homo phaenomenon in dem einen psychophysischen Menschen, der numero idem ist. Es ist der

Gegensatz der Welt gegen das Reich Gottes, der Gegensatz der Naturnotwendigkeit gegen das Reich der Freiheit, der Gegensatz des Subjektiven gegen das Transsubjektive, des Empirischen gegen das Intelligibele, des Menschlichen — des Menschelns — gegen die Darstellung der Menschheit im Menschen: es ist die Grunddifferenz zwischen der Heteronomie der Sinnlichkeit und der Autonomie der Vernunft. Es ist der Kampf des Normwidrigen gegen die Norm; der Widerstreit der beiden Prinzipien, des guten und des bösen; es ist, wie oben gesagt, die spezifische Verschiedenheit der oberen Fakultät gegen die untere, die den Menschen charakterisiert, es ist der Antagonismus des oberen und des unteren Begehrungsvermögens, der Konflikt zwischen Pflicht und Neigung; — es ist — thematisch ausgedrückt — die Dialektik des intelligibelen und des empirischen Charakters. Der intelligibele Charakter ist der wahrhaft moralische Charakter, der Gott-gerichtete, wie wir sagen: Er ist von religiöser Beschaffenheit, er ist der Charakter des Reiches Gottes als des Reiches des Guten, der Freiheit, der echten Moralität. Gott ist ja der wahrhaft und einzig Gute, das Reich Gottes ist das höchste Gut. Die wahrhafte „Gutheit" ist allein Gott eigen. Das wahrhaft Gute ist zugleich das Heilige, das Vollkommene. Diese Heiligkeit, diese absolute Vollkommenheit eignet keinem menschlichen Wesen. Ein Geschöpf könnte, wie Kant sagt[47]), die Idee der Heiligkeit niemals völlig erreichen, da diese nur in einem unendlichen Progressus und dessen Totalität enthalten sein kann.

So fällt das wahrhaft Gute, das Gute an sich, mit dem Heiligen zusammen. Das Gesetz ist heilig, es ist absolut gut, es ist absolute Norm. Ein Ausspruch des Theologen Paulus (Röm. 7, 12), ein Gedanke des Philosophen Kant. Kant schreibt in der Kritik der praktischen Vernunft[48]): Jenes Ge-

[47]) Kant: Kritik der praktischen Vernunft, S. 158.
[48]) ibidem S. 108.

setz aller Gesetze stellt also, wie alle moralische Vorschrift des Evangeliums, die sittliche Gesinnung in ihrer ganzen Vollkommenheit dar, sowie sie als ein Ideal der Heiligkeit von keinem Geschöpf erreichbar, dennoch ein Urbild ist, welchem wir uns zu nähern und in einem ununterbrochenen unendlichen Progressus gleich zu werden streben sollen.

So stimmen Paulus und Kant sachlich überein in der Beurteilung des Sittengesetzes. Das moralische Gesetz an sich ist absolut heilig. Niemand ist gut, denn der einige Gott, sagt Jesus. Gott ist die Norm des Guten, der allein Gute, der absolut Gute[49]).

So ist Gott an sich absolut gut, heilig. Er kann von einem Geschöpf nicht erreicht werden; ein solches kann höchstens in einem ununterbrochenen unendlichen Progressus sich dem Ideal des Guten nähern. Selbst der Heilige des Evangeliums, wie Kant den Sohn Gottes nennt (cfr. Anmerkung), macht davon keine Ausnahme.

Gott wird aber nicht erreicht, weder von der theoretischen noch von der praktischen Vernunft. Gott kann nicht bewiesen werden. Gott kann wohl postuliert werden. Gott fügt sich nicht in den Rahmen der menschlichen Vernunft. Auch philosophisch ist Gott nur ein Gegenstand des Glaubens. In der wahrhaft moralischen Tat kann, wie wir noch genauer darlegen werden, der Mensch sich Gott nahen. Aber Gott an sich ist überschwenglich.

Ist es nun eine Schwäche oder Stärke, ein Nachteil oder Vorteil der Kantischen Position, wenn Gott überschwenglich, unerkennbar und unerreichbar ist?

---

[49]) Matth. 19, 17. Dazu Kant: Grundlegung S. 29: Selbst der Heilige des Evangeliums muß zuvor mit unserem Ideal der sittlichen Vollkommenheit verglichen werden, ehe man ihn dafür erkennt. Auch sagt er von sich selbst: Was nennt ihr mich (den ihr sehet) gut? Niemand ist gut (das Urbild des Guten) als der einige Gott (den ihr nicht sehet).

Der Mensch hat nach dieser Lehre Gott nicht, erreicht ihn nicht, genießt ihn nicht. Sie läßt ihn nur nach dem höchsten Gute streben, sich demselben nähern, nicht ohne mit der Weisung der Bergrede übereinzustimmen: Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit (Matth. 6, 33) so wird euch solches alles zufallen — oder mit der Auffassung eines Lessing: Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit und in seiner Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit hielte und spräche: Wähle! Ich fiele ihm mit Demut in seine Linke und sagte: Vater, gib. Die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein. — Oder mit der Faustischen Weisheit und ihrem letzten Schluß[50]), die nicht mehr Weisheit des Grübelns um die absolute Wahrheit, nicht mehr Weisheit des Schwelgens in der absoluten Schönheit ist: sie ist praktische Weisheit der Tat und des Lebens. —

Ist das ein Vorteil oder ein Nachteil? Kroner wird wohl das Richtige treffen, wenn er sagt[51]): Die Schwierigkeiten stammen zuletzt alle daher, daß nach Kant wir Menschen uns als beschränkte und begrenzte Wesen vorfinden, während die Weltanschauung, nach der wir streben, diese Beschränkung und Begrenzung notwendig zu überwinden sucht. Da wir aber nur danach streben können, Beschränkung und Begrenzung zu überwinden, so bleiben wir notwendig immerdar beschränkt und begrenzt auch dann, wenn wir unsere Weltanschauung bilden. Wir können sie nur vom Standpunkt unserer Beschränktheit und Begrenzheit aus, wir können niemals σοφοί Weise, sondern immer nur φιλόσοφοι Liebhaber der Weisheit sein. So mögen wir uns die letzten Widersprüche der Kantischen Philosophie erklären, den Riß in seiner Weltanschauung. Sie lehrt überall, daß wir Menschen auch das Letzte nur von unserem Standpunkt her erfassen können, daß wir es mithin nur als unerreichbares Ziel des Wollens, nicht

[50]) Kühnemann: Goethe, Bd. II S. 45.
[51]) Richard Kroner: Kants Weltanschauung S. 40.

aber als erreichtes uns vorstellen können. Schon wenn wir vom erreichten Ziel sprechen, widersprechen wir uns; denn das erreichte Ziel hat aufgehört, Ziel zu sein. Nur das nichtverwirklichte Sollen kann als Sollen gedacht werden; ein verwirklichtes Sollen hört auf Sollen zu sein. Der dem sittlichen Wollen beigegebene Glaube kann an dieser Beschränkung nichts ändern. Der geglaubte Gott ist doch nicht Gott selbst. Was er ist und bedeutet, verdankt er der Sphäre des sittlichen Wollens, die ihn postuliert. So lehrt Kant den Primat des sittlichen vor dem religiösen Bewußtsein, indem das sittliche Leben dem Glauben seinen Inhalt gibt. Nur durch das sittliche Sollen kann der Glaube begründet werden, nur vom menschlichen Streben Gott seine Deutung erfahren. So können wir, sagt Kroner, im Sinne Kants weniger zu einer widerspruchslosen Weltanschauung gelangen als vielmehr zu einer widerspruchslosen Lebensanschauung, indem der Sinn des Lebens das Streben nach sittlicher Vollendung der eigenen und der fremden Persönlichkeit, das Streben nach der Verwirklichung eines Reiches Gottes auf Erden ist.

Also es ist durchaus kein Nachteil, eher ein Vorteil. Die Idee gibt immer wieder Impulse; sie ist der Motor des Systems. In diesem Sinne äußert sich auch Lessing: Nicht die Wahrheit, in deren Besitz irgend ein Mensch ist oder zu sein vermeint, sondern die aufrichtige Mühe, die er angewandt hat, hinter die Wahrheit zu kommen, macht den Wert des Menschen. Denn nicht durch den Besitz, sondern durch die Nachforschung erweitern sich seine Kräfte, worin allein seine immer wachsende Vollkommenheit bestehet. Der Besitz macht ruhig, träge und stolz. — So wehrt auch Goethe-Faust ab, sich beruhigt je auf ein Faulbett zu legen. Der Sinn des Lebens ist nicht Anlangen, sondern Weiterschreiten. Tat und Streben sagt Kühnemann, sind die Retter des Menschen auf Erden[52]). Sie führen aus allem Trüben ins Licht, sie über-

[52]) Kühnemann: Goethe. Bd. II S. 563.

winden Sünde und Schuld durch die Aufrichtung zu höheren besseren Zielen. Die Entwickelung im unendlichen Streben weist auf Gott. Alle Hemmungen durch Tätigkeit überwinden, in unablässigem Weiterschreiten bleiben — das allein gibt dem Leben die Richtung auf die Vollendung in sich selber. Es ist der Lebensglaube Goethes, der die Kraft seines eigenen Lebens war. Das Goethische Sein ist eine Tat des Glaubens, eine religiöse Tat. Aus diesem Glauben ergibt sich und lebt die Goethische Unsterblichkeitsgewißheit.

Also Gott ist überschwenglich, erhaben, transzendent: so allein wird im Religiösen die Wahrheit getroffen, das ist nach dem Dargelegten nunmehr eher als Gewinn anzusehen.

Damit zählen wir Kant zu den sogenannten Distanzphilosophen. Seine Gottesauffassung ist erhaben, das Sittengesetz weist in die Unendlichkeit. Gott an sich ist überschwenglich, weltüberlegen.

Das unterscheidet ihn von jeder Mystik. Ein Aufgehen in Gott, ein Sichversenken in Gott, ein frui Deo (Genießen Gottes) kennt die Kantische Philosophie nicht. Kritizismus und Mystizismus sind scharf zu trennen: Einheit mit Gott ist ja gerade der Gegensatz aller Distanzierung des Göttlichen vom Menschen.

Aber ebenso unterscheidet dieser Distanzgedanke ihn von denen, die da glaubten, Kants Nachfolger zu sein und es in Wirklichkeit nicht waren. Kant war kritischer Idealist und unterschied sich grundlegend von dem konsequenten Idealisten Fichte, von dem er sich später lossagte, wie wir das oben sahen. Ebensowenig hat der Moralismus eines Kant mit dem Aesthetizismus eines Schelling zu schaffen, erst recht nicht hat Kant mit Hegel und dessen System, dem Panlogismus, Gemeinsames: sie differieren erheblich. Hegel mediiert, wie Kierkegaard sagt, er distanziert nicht. Gewiß findet sich auch bei Hegel eine Dialektik, aber diese Dialektik ist eine spekulative; die Dialektik bei Kant aber

ist eine moralische Dialektik des Menschen als des homo sapiens, eine Dialektik seines intelligibelen und seines empirischen Wesens in der Richtung auf Gott hin, eine Dialektik, die in ihrer Bewegung, indem sie das Reich Gottes fördert, sich Gott nähert, sich dem unendlich erhabenen Gott, der nur Gegenstand des Glaubens sein kann, approximiert. Kant hätte nie die religiöse Auffassung eines Hegel, jene vermeintliche Versöhnung von Christentum und Philosophie geteilt, wie umgekehrt Hegel nichts mit den Distanzgefühlen, wie Achtung, Ehrfurcht (davon nachher noch weiter) anzufangen gewußt hätte. Und wie ein Hohn auf die Gegenwart klingt Hegels Satz, daß alles, was ist, vernünftig ist. Auch Schopenhauer[53]), der als Verdienst eines Kant rühmte, daß er den Unterschied zwischen intelligibelem und empirischem Charakter aufstellte, bedeutet doch durch seinen metaphysischen Voluntarismus einen Rückschritt hinter Kant, so daß er schwerlich als Interpret und Fortsetzer Kants angesehen werden dürfte, auch versagt er auf religiösem Gebiet. Kant distanziert und gehört eher in die Reihe von Schleiermacher, Kierkegaard, Barth, Otto u. a. Nicht der Distanzgedanke, sondern der Paradoxgedanke trennt Kant von Kierkegaard, dem Vater der kritischen Theologie, und den gegenwärtigen kritischen Theologen, wie wir das später noch sehen werden.

Eine Bestätigung, daß Kant zu den Distanzphilosophen gehört, ergibt sich aus einer Analyse der schon vorhin erwähnten Distanzgefühle.

Nun wird Kant nicht müde, einzuschärfen, daß die Achtung[54]) fürs moralische Gesetz die einzige und zugleich unbezweifelte moralische Triebfeder ist. Der Begriff der Pflicht, sagt Kant[55]), fordert an der Handlung objektiv Uebereins-

[53]) Schopenhauers Werke, Brockhaus, 1916, Bd. I, S. 341.
[54]) Kant: Kritik der praktischen Vernunft, S. 101.
[55]) ibidem S. 105.

stimmung mit dem Gesetz, an der Maxime derselben aber subjektiv Achtung fürs Gesetz als die alleinige Bestimmungsart des Willens durch dasselbe. Darauf beruht der Unterschied zwischen dem Bewußtsein, pflichtmäßig und aus Pflicht, d. i. aus Achtung fürs Gesetz gehandelt zu haben, davon das erstere als Legalität auch möglich ist, wenn Neigungen die Bestimmungsgründe des Willens gewesen wären, das zweite aber als Moralität aus Pflicht, d. i. bloß um des Gesetzes willen geschehe. — Kant bemerkt hierzu in einer Anmerkung[56]): Wenn man den Begriff der Achtung für Personen genau erwägt, wird man gewahr, daß sie immer auf dem Bewußtsein einer Pflicht beruhe, daß also Achtung niemals einen anderen als moralischen Grund haben könnte. — Das moralische Gesetz, sagt Kant[57]) schlägt den Eigendünkel nieder. Da dieses Gesetz doch aber etwas an sich Positives ist, nämlich die Form einer intellektuellen Kausalität, d. i. der Freiheit, so ist es, indem es im Gegensatze mit dem subjektiven Widerspiel, nämlich den Neigungen in uns, den Eigendünkel schwächt, zugleich ein Gegenstand der Achtung und indem es ihn sogar niederschlägt, d. i. demütigt, ein Gegenstand der größten Achtung, mithin auch der Grund eines positiven Gefühls, das nicht empirischen Ursprungs ist und apriori erkannt wird. Also ist Achtung fürs moralische Gesetz ein Gefühl, welches durch einen intellektuellen Grund gewirkt wird, und dieses Gefühl ist das einzige, welches wir völlig a priori erkennen und dessen Notwendigkeit wir einsehen können.

Das moralische Gesetz[58]), welches allein wahrhaftig objektiv ist, schließt den Einfluß der Selbstliebe auf das oberste praktische Prinzip gänzlich aus, und tut dem Eigendünkel unendlichen Abbruch. So demütigt das moralische Gesetz unvermeidlich jeden Menschen, indem dieser mit demselben den

---

[56]) Kant: Kritik der praktischen Vernunft, S. 105, Anm.
[57]) Kant: Kritik der praktischen Vernunft, S. 95.
[58]) ibidem S. 96.

sinnlichen Hang seiner Natur vergleicht. Dasjenige, dessen Vorstellung als Bestimmungsgrund unseres Willens, uns in unserem Selbstbewußtsein demütigt, erweckt, sofern es positiv und Bestimmungsgrund ist, Achtung. Also ist das moraliche Gesetz auch subjektiv ein Grund der Achtung.

Da nun alles, was in der Selbstliebe angetroffen wird, zur Neigung gehört, alle Neigung aber auf Gefühlen beruht, so begreifen wir, wie es möglich ist, a priori einzusehen, daß das moralische Gesetz, indem es Neigungen wie Selbstliebe ausschließt, eine Wirkung aufs Gefühl ausüben kann, die einerseits negativ ist, andererseits aber in Beziehung auf den positiven Grund, nämlich das Gesetz, zugleich Achtung für dasselbe. Dieses negative Gefühl der Unannehmlichkeit, der Demütigung, der Schwächung, ja Niederschlagung des Eigendünkels wie das positive Gefühl der Achtung für das moralische Gesetz: Diese doppelte Einwirkung aufs Gefühl, die Demütigung hier wie die Erhebung dort, läßt aus beiden Gründen zusammen das Gefühl der Achtung für das moralische Gesetz ein moralisches Gefühl[59]) genannt werden.

Achtung ist ein Distanzgefühl, Achtung soll der Mensch haben vor dem moralischen Gesetz. Achtung vor der Menschheit im Menschen, Achtung vor der freien moralischen Persönlichkeit. Diese Achtung schwächt, ja schlägt den Eigendünkel nieder. Wie verfehlt ist es da, in Bezug auf K a n t von Hybris oder Titanismus zu sprechen! Das ist ja gerade die negative Wirkung aufs Gefühl, diese Unannehmlichkeit, die mit der Schwächung und Niederschlagung des Eigendünkels, der Selbstliebe, der Neigung verbunden ist; die Vorstellung des moralischen Gesetzes soll dem Eigendünkel den Wahn und der Selbstliebe den Einfluß benehmen, während die Vorstellung des Vorzugs des objektiven Gesetzes der reinen praktischen Vernunft — im Gegensatz zu den Antrieben der Sinnlichkei — durch Wegschaffung des Gegengewichtes dem erste-

[59]) K a n t : Kritik der praktischen Vernunft, S. 97.

ren das Uebergewicht verschafft. Und so ist Achtung fürs Gesetz nicht Triebfeder zur Sittlichkeit, sondern sie ist die Sittlichkeit selbst, subjektiv als Triebfeder betrachtet, indem die reine praktische Vernunft dadurch, daß sie der Selbstliebe im Gegensatz mit ihr alle Ansprüche abschlägt, dem Gesetz, das jetzt allein Einfluß hat, Ansehen verschafft[60]).

Ja, Kant kennt das stärkste der Distanzgefühle, wie aus seinem berühmten Beschluß[61]) der Kritik der praktischen Vernunft hervorgeht, die Ehrfurcht[62]). „Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir. Beide darf ich nicht als in Dunkelheiten verhüllt oder im Ueberschwenglichen außer meinem Gesichtskreise suchen und bloß vermuten, ich sehe sie vor mir und verknüpfe sie unmittelbar mit dem Bewußtsein meiner Existenz".

Schmalenbach[63]) beschäftigt sich mit dem Erhabenheitserlebnisproblem bei Kant. Wiewohl das Gefühl des Erhabenen gewiß subjektiv bezogen ist, wie Kant sagt, auf die Denkungsart d. i. auf Maximen, um den Vernunftideen über die Sinnlichkeit Obmacht zu verschaffen[64]) — Erhabenheit ist nur in unserem Gemüt enthalten[65]), — dennoch, so meint

---

[60]) Kant: Kritik der praktischen Vernunft, S. 98.

[61]) ibidem S. 205.

[62]) Ehrfurcht cfr. Goethe, der in der pädagogischen Provinz in Wilhelm Meisters Wanderjahren eine dreifache Ehrfurcht lehrt, die vor dem, was über uns ist; die vor dem, was neben uns ist; die vor dem, was unter uns ist; dazu tritt die oberste Ehrfurcht vor dem Geheimnis der Persönlichkeit in uns. — Neuerdings ist Albert Schweitzer, der Philosoph und Theologe, Arzt und Künstler, ein Künder der Grundidee der Ehrfurcht, cfr. seine Selbstdarstellung 1929, S. 27.

[63]) Hermann Schmalenbach: Kants Religion, 1929.

[64]) Kant: Kritik der Urteilskraft, S. 129.

[65]) ibidem S. 117.

Schmalenbach[66]), spricht Kant bei der Vorstellung des moralischen Gesetzes und der Anlage zur Moralität in uns von der höchsten Erhabenheit, von der ganz objektiven Erhabenheit des Sittengesetzes oder Gottes: die Größe des ganz objektiven Erhabenen ist es, die das Stillschweigen und Unterdrücken der Gefühle gebietet, die sonst den ungeheuren Abstand dieses höchsten Erhabenen immer zu überfluten drängen.

Die unerforschliche Weisheit ist ja nicht minder verehrungswürdig, sagt Kant[67]), in dem, was sie uns versagte, als in dem was sie uns zuteil werden ließ; im Irrationalen wie im Rationalen. —

Unwillkürlich wird man an Gedankengänge von Rudolf Otto erinnert. Er spricht von dem σεβαστός[68]), einer numinosen Bezeichnung, die keiner Kreatur zukomme.

Wir wollen die Erörterung nicht weiter spinnen: Aus dem Angeführten geht zur Genüge hervor, daß Kant zu den Distanzphilosophen gehört. Gott an sich ist überschwenglich, ist transzendent, vor dem wir in Ehrfurcht stille stehen. Das Sittengesetz gibt uns den Zugang zu Gott, im moralischen Gesetz erfahren wir die Zugehörigkeit zum Reiche Gottes. Die Moral führt zur Religion. Gott offenbart sich im kategorischen Imperativ. So gehört auch der intelligibele Charakter zum Reiche Gottes, er ist Gott-gerichtet, als der wahrhaft moralische Charakter ist er an sich wahrhaft gut, heilig und wäre es auch für ein Geschöpf, wenn dieses nicht durch seine Erdgebundenheit das wahrhaft Gute trübte. Die Heteronomie der Sinnlichkeit, liegt im Kampf mit der Autonomie der reinen

---

[66]) Schmalenbach: Kants Religion, S. 126.

[67]) Kant: Kritik der praktischen Vernunft, S. 188.

[68]) Rudolf Otto: Das Heilige. Ueber das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, S. 15. Das Irrational-Numinose schematisiert durch unsere oben angegebenen rationalen Begriffe ergibt die Komplex-Kategorie des Heiligen selbst, ibidem S. 49.

praktischen Vernunft. Aber gerade dieser Widerstreit zwischen dem Intelligibelen und Empirischen, zwischen Vernunft und Sinnlichkeit, zwischen moralischem Gesetz und subjektiven Maximen soll durch Kampf hindurch zum Sieg, zur Besserung, zur Läuterung, zur Vervollkommnung führen, zur Arbeit am Reiche Gottes. Indem der intelligibele Charakter als der Charakter des Reiches Gottes von religiöser Beschaffenheit ist und den empirischen Charakter mit seiner Neigung zur Sinnlichkeit und Normwidrigkeit (Sünde) zurückdrängt und überwindet, dient auch die Tätigkeit dieses intelligibelen Charakters dazu, uns Gott zu nähern. So ist dieser Widerstreit zwischen Freiheit und Naturgebundenheit, diese Dialektik des Intelligibelen und des Empirischen im Grunde ein religiöses Phänomen, das Grundphänomen der Kantischen Religionsphilosophie. — Hiermit wollen wir uns im folgenden Abschnitt beschäftigen.

B. 4. *Die Dialektik des intelligibelen und des empirischen Charakters als Grundphänomen der Religionsphilosophie Kants.*

Dialektik kommt her von dem griechischen διαλέγεσθαι [1]) und bezeichnet im letzten Grunde demnach die Kunst der Unterredung. In erweitertem Sinn bezeichnet Dialektik die Kunst einer methodischen wissenschaftlichen Forschung. Sokrates machte die Dialektik zur Kunst der wissenschaftlichen begrifflichen Forschung auf Grund von Frage und Antwort, von Rede und Gegenrede. Sein Nachfolger Platon verwendet den Dialog, das Zwiegespräch, die Wechselrede, die wissenschaftliche Unterredung zur Auffindung letzter Wahrheiten. Sokrates sah als seine Aufgabe den Kampf gegen die Sophistik an. Die Anhänger derselben suchte er

[1]) διαλέγεσθαι heißt: sich unterhalten, unterreden.

durch seine Dialektik, seine Frage und Antwort, durch seine Wechselrede ad absurdum zu führen; er suchte seine Gesprächspartner von der Oberflächlichkeit des sophistischen Standpunktes zu überzeugen und ihnen die Richtung auf ewige begriffliche Wahrheiten in ernster und tiefer Selbstbesinnung zu geben. Platon führte auf diese Weise zum letzten Urprinzip in der Idee des Guten. Diese Andeutungen mögen genügen; um zum Thema zu kommen, wenden wir uns dem Idealismus Kants und Hegels zu.

Hegel ist ein Meister der Dialektik. Er sieht in derselben die allein wissenschaftliche Methode, die dem Gegenstand der Erkenntnis selber immanent ist. Da alles Endliche in sein Gegenteil umschlägt, damit es durch solche Diremption sich zu einer höheren Einheit erhebe, so untersucht die dialektische Methode das Umschlagen jeden Begriffs in sein Gegenteil und die Vermittlung der Gegensätze zu höherer Einheit. So steht der Thesis die Antithesis gegenüber, die als Stimulus — durch Negation der Negation — zu weiterer Einheit, zu neuer Synthesis treibt, die ihrerseits dann wieder als These einer weiteren dialektischen Bewegung gilt. Aber diese dialektische Bewegung ist nicht bloß eine Entwickelung der Gedanken, sondern sie ist, wie gesagt, den Dingen der Erkenntnis selber immanent. Indem wir das Sein denken, denkt das Sein in uns. Der Mensch ist hier nicht Zweck, nicht Selbstzweck, sondern stets Mittel zum Zweck, damit der absolute Geist zu sich komme. Dieser ist die synthetische Einheit der Gegensätze von Subjekt und Objekt, von subjektivem Geist und objektivem Geist, von Denken und Sein.

Auch Kant hat — vor Hegel — den Terminus der Dialektik gebraucht. So handelt er in der Kritik der reinen Vernunft von der transzendentalen Dialektik. Er teilt die transzendentale Logik ein in die transzendentale Analytik und Dialektik. Kant nennt die transzendentale Analytik eine Logik der Wahrheit, im Gegensatz dazu die transzendentale

Dialektik eine Logik des Scheins, die eine Kritik der Vernunft sei in Ansehung ihres hyperphysischen Gebrauchs, um den falschen Schein ihrer grundlosen Anmaßungen aufzudecken. In welchem Sinne diese transzendentale Dialektik als eine Logik des Scheins zu betrachten ist, haben wir früher dargelegt. Die transzendentale Dialektik wird sich damit begnügen, sagt Kant[2]) den Schein transzendenter Urteile aufzudecken. Und nun gibt Kant solche transzendenten Urteile und deren Gegensätzlichkeit. Man hört ordentlich Rede und Gegenrede, Behauptung und Gegenbehauptung, Satz und Gegensatz (Thesis und Antithesis), man hört das διαλέγεσθαι, man hört die Dialektik. Hier wird behauptet, die Welt hat einen Anfang in der Zeit und ist dem Raume nach auch in Grenzen eingeschlossen (Thesis der Antinomie), dort, in der Antithesis, wird das Gegenteil behauptet. So geht es fort. Wir haben oben gesehen, wie die mathematische Antinomie beide dialektischen Gegenbehauptungen für unwahr erklären mußte, während das Durchgängigbedingte der dynamischen Reihen mit der empirisch-unbedingten nichtsinnlichen Bedingung verknüpft, dem Verstande einerseits und der Vernunft andererseits Genüge leistet, so daß die Vernunftsätze alle beide wahr sein können[3]).

In der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten redet Kant von einer natürlichen Dialektik als einem Hang, wider jene strengen Gesetze der Pflicht zu vernünfteln und ihre Gültigkeit, ihre Reinigkeit und Strenge in Zweifel zu ziehen und sie womöglich unseren Wünschen und Neigungen angemessener zu machen, d. i. sie zu verderben und um ihre ganze Würde zu bringen[4]).

Diese natürliche Dialektik, wie Kant sie nennt, ist nebenbei bemerkt, von allergrößter Wichtigkeit; zeigt sie uns doch

---

[2]) Kant: Kritik der reinen Vernunft, S. 317.
[3]) ibidem S. 468.
[4]) Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S. 24.

dieselbe Vernunft, einmal in ihrer Autonomie, die das moralische Gesetz gefunden, das unnachlaßlich, streng, kategorisch fordert, und dann andererseits als Sprecherin in der Heteronomie der Sinnlichkeit: Sollte das Gesetz so streng sein? — K a n t nennt es ein Vernünfteln wider die strengen Gesetze der Pflicht. Der Grundunterschied von einem strengen, tiefen, sinn- und wesenhaften Rationalismus und einem platten, seichten, oberflächlichen, vulgären Rationalismus ist auf diese Doppelfunktion der Ratio zurückzuführen, die einmal im eigenen Dienst spricht (autonom, cfr. Kritik der reinen praktischen Vernunft) andererseits im Dienste der Neigung, des Normwidrigen, der Sinnlichkeit.

Ebenfalls einen dialektischen Teil enthält die Kritik der praktischen Vernunft. Hier weist K a n t darauf hin, daß schon dialektisch der Begriff des Höchsten sei, insofern es hier das Oberste (supremum) oder das Unbedingte (originarium) bedeute, dort das Vollendete (consummatum) oder Vollkommenste (perfectissimum). Nun sei Tugend (Sittlichkeit) das oberste Gute, Glückseligkeit das zweite Element desselben, Sittlichkeit und Glückseligkeit zusammen aber bilden den Besitz des höchsten Gutes in einer Person. Die Aufgabe des Menschen aber soll es sein, das höchste Gut durch Freiheit des Willens hervorzubringen. Die Bewirkung des höchsten Gutes in der Welt führt nun dialektisch zur Verknüpfung mit einer intelligibelen Welt. Es wird die völlige Angemessenheit der Gesinnungen zum höchsten Gut gefordert, d. h. Heiligkeit, die völlige Angemessenheit des Willens zum moralischen Gesetz, deren aber kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt jemals in der Zeitlichkeit fähig wäre, eine Vollkommenheit, die nur in einem ins Unendliche gehenden Progressus angetroffen werden kann (Postulat der Unsterblichkeit der Seele). Andererseits wird eine von der Natur unterschiedene Ursache der gesamten Natur postuliert, welche den Grund des Zusammenhanges, nämlich der Uebereinstimmung der Glück-

seligkeit mit der Sittlichkeit enthalte. Die oberste Ursache der Natur, sofern sie zum höchsten Gut vorausgesetzt werden muß, ist das Postulat der Wirklichkeit eines höchsten ursprünglichen Gutes, nämlich der Existenz Gottes. Ist es also Pflicht des Menschen, das höchste Gut zu befördern, so kann das nur unter der Bedingung des Daseins Gottes stattfinden. Nur dadurch ist die Wirklichkeit einer Synthese von Sittlichkeit und Glückseligkeit gesetzt, und wird die Pflicht zur Beförderung des höchsten Gutes erkannt, so ist die Tätigkeit selber durch das Postulat einer höchsten Intelligenz erzielbar.

Das Thema handelt nun von der Dialektik des intelligibelen und des empirischen Charakters. Es sei gestattet, um eine andere Frage vorweg zu nehmen, von der Dialektik von Vernunft und Sinnlichkeit, von Autonomie und Heteronomie, von dem oberen und dem unteren Begehrungsvermögen zu sprechen. Heißt Dialektik die Kunst der Unterredung, wobei jeder Sprecher natürlich versucht, den anderen auf seine Seite zu ziehen, so ist es uns auch hier, als ob wir auf der einen Seite die Sprache der Vernunft, die Sprache der Pflicht, jene strengen Gesetze der Moral hörten, auf der anderen Seite die Sprache der Neigung, der Sinnlichkeit, der Selbstliebe. Wird das obere, wird das untere Begehrungsvermögen das Feld behalten? Wird Pflicht über Neigung, wird Neigung über Pflicht siegen? — Die Entscheidung liegt bei der Tat.

Indessen ganz kurz sei eine andere Frage, die Grundfrage der Dialektik, noch mal berührt. Wir hören von der Dialektik, von Rede und Gegenrede, von der Kunst der Unterredung. Nun gehören zur Unterredung mindestens zwei Personen. Die Frage, die sich hier aufdrängt, ist demnach die, ob eine solche Dialektik nicht zum Dualismus treibt?

Nun, wir brauchen gar nicht zwei Personen, die sprechen. Es kann derselbe Mensch, dieselbe Person auch in einem Monolog von dialektischer Form die Stimme der Vernunft wie dort die Stimme der Sinnlichkeit äußern. Es ist der Wider-

streit von zwei Parteien in einer Person, das Wohnen von zwei Seelen in einer Brust.

Doch der Dualismus scheint zu bleiben: Die beiden Seiten, ob in einer oder in zwei Personen dargestellt, bleiben.

Wir haben in der Tat oft genug auf jenen Dualismus von Natur und Freiheit hingewiesen. So kämpfen auch die beiden Gegner im Menschen, die intelligibele und die empirische Seite, das obere und das untere Begehrungsvermögen. Und dieser Kampf wird weiter und weiter ausgetragen, bis eine Seite siegt.

Dialektik ist tatsächlich etwas Dualistisches, — ob in einer Person dargestellt oder in mehreren, ist gleichgültig — statisch, d. i. theoretisch betrachtet, ist sie dualistisch. Aber jetzt kommt Leben, Kampf, Bewegung, etwas Dynamisches, Atheoretisches, Praktisches hinzu und schafft in einem Dritten eine Einheit, eine Synthese.

Aber diese Synthese ist nicht wie bei Hegel das Zusichselbstkommen des absoluten Geistes. Kant gehört, wie wir gesehen haben, zu den Distanzphilosophen, auch kann sich das moralische Gesetz, das seiner Art an sich heilig ist und zur Religion führt, nie völlig in seiner Reinheit in einem Geschöpf darstellen. Wohl aber kann die Befolgung des moralischen Gesetzes in stetem Kampf mit der Sünde und Sinnlichkeit immer energischer werden und so zu Gott führen. Handelt es sich doch im letzten Grunde um die Auseinandersetzung des Reiches Gottes mit dem Reich der Welt, und jede Ueberwindung des Bösen führt — als ein progressus, Fortschritt — in die Nähe Gottes. So ist der dialektische Kampf des Intelligibelen mit dem Sensiblen ebenfalls von religiöser Beschaffenheit, er ist gottgerichtet, somit das Grundphänomen der Religionslehre Kants. Das Empirische soll von dem Intelligibelen überwunden werden, dieses zu Gott führen, so daß in solchem Kampf und Sieg des wahrhaft Guten das Reich Gottes gebaut werde. Jene zweite Bitte des Vater-

unsers — Dein Reich komme — wie dessen dritte Bitte — Dein Wille geschehe — ist auch der Kantischen Religionsweisheit letzter Schluß.

Wie zeigt nun Kant den Kampf und Sieg des Guten über das Böse?

Wir haben schon oben ausführlich von der Heteronomie der Sinnlichkeit gehandelt; wir haben gesehen, wie die Bestimmungsgründe des Willens durch die Maximen der Selbstliebe, der Philautie normwidrig sind, wie alle materialen praktischen Prinzipien, die den Bestimmungsgrund des Willens im unteren Begehrungsvermögen ansetzen, ebenfalls kein praktisches Gesetz geben können, mit einem Worte, daß alles empirische Streben, Wollen und Begehren den Stempel des Vernunftfremden trägt, des Normwidrigen, des Fehlbaren, des Sündhaften, des Bösen: Der Mensch ist von Natur böse.

Dies zeigt nun Kant im ersten Teil seiner Religionslehre[5]). Er erklärt aber im voraus[6]). Unter der Natur des Menschen ist nun der subjektive Grund des Gebrauches seiner Freiheit überhaupt unter objektiven moralischen Gesetzen verstanden, der vor aller in die Sinne fallenden Tat vorhergeht. Dieser subjektive Grund muß aber immer wiederum selbst ein Akt der Freiheit sein, denn sonst könnte der Gebrauch oder Mißbrauch der Willkür des Menschen in Ansehung des sittlichen Gesetzes ihm nicht zugerechnet werden und das Gute oder Böse in ihm nicht moralisch heißen. Mithin kann in keinem die Willkür durch Neigung bestimmenden Objekte, sondern nur in einer Maxime, die die Willkür sich selber für den Gebrauch ihrer Freiheit macht, der Grund des Bösen liegen. Wenn wir also sagen: Der Mensch ist von Natur gut oder von Natur böse, so bedeutet dies, er enthält einen uns unerforschlichen ersten Grund der Annehmung guter oder der Annehmung böser, d. i. gesetzwidriger Maxi-

[5]) Kant: Religionslehre, S. 32.
[6]) ibidem S. 19.

men, und zwar allgemein als Mensch, mithin so, das er durch dieselbe zugleich den Charakter seiner Gattung ausdrückt.

Wir werden also von einem dieser Charaktere sagen, er ist ihm angeboren, und doch immer uns dabei bescheiden, daß nicht die Natur die Schuld des Menschen, wenn er böse ist, oder das Verdienst, wenn er gut ist, trage, sondern daß der Mensch selbst Urheber desselben sei. Weil aber der erste Grund der Annehmung unserer Maximen, der selbst immer wiederum in der freien Willkür liegen muß, kein Faktum sein kann, das in der Erfahrung gegeben ist, so heißt das Gute oder Böse im Menschen (als der subjektive erste Grund der Annehmung dieser oder jener Maxime in Ansehung des moralischen Gesetzes) bloß in dem Sinn angeboren, als es vor allen in der Erfahrung gegebenen Gebrauch der Freiheit — bis zur Geburt zurück — zum Grunde gelegt und so als mit der Geburt zugleich im Menschen verbunden vorgestellt wird; nicht, daß die Geburt die Ursache davon sei[7]).

K a n t nennt das Böse im Menschen radikal, — es kann bis zur letzten Wurzel, bis zur Geburt verfolgt werden; wiewohl es aber angeboren ist, ist es nichtsdestoweniger von uns zugezogen. Er versteht aber unter dem radikalen Bösen, den natürlichen Hang zum Bösen[8]), der den Grund aller Maximen verdirbt[9]).

Radikal, wurzelhaft, bis zur Wurzel gehend, wird von K a n t dieser natürliche Hang zum Bösen genannt, ohne daß, wie er sagt, die Natur als solche schuld sei. Das Böse reicht beim Menschen bis in die ersten Anfänge, es ist ihm gewissermaßen angeboren; und wie die Wurzel unsichtbar ist, dem natürlichen Auge verborgen, so fällt ja auch die letzte Entscheidung zwischen Gut und Böse auf dem Schlachtfeld des Herzens, unsichtbar, in dem Gebrauch oder in dem Mißbrauch

---

[7]) K a n t : Religionslehre, S. 20.
[8]) ibidem S. 33.
[9]) ibidem S. 38.

der Freiheit des Menschen, in Annahme oder in Ablehnung des moralischen Gesetzes — was aller in die Sinne fallenden Tat vorhergeht.

Kant behandelt dann die Frage nach dem Ursprung des Bösen in der menschlichen Natur. Hierbei stellt er, wie wir das oben gesehen, den Sündenfall als typisch hin: Mutato nomine de te fabula narratur[10]). — Die Geschichte betrifft dich, nur unter anderem Namen. — Aber ausdrücklich betont Kant, daß der Mensch durch Verführung[11]) ins Böse gefallen, also nicht von Grund aus verderbt sei, vielmehr einer Besserung fähig, sodaß die Hoffnung einer Wiederkehr zu dem Guten, von dem er abgewichen, übrig gelassen wird.

So ist ein Keim des Guten in seiner Reinigkeit übrig geblieben.

Was der Mensch im moralischen Sinn ist oder werden soll, gut oder böse, dazu muß er sich selbst machen oder gemacht haben. Sonst könnte es ihm nicht angerechnet werden, folglich er weder moralisch gut noch böse sein. Wenn es heißt, der Mensch ist gut geschaffen, so bedeutet dies: Er ist zum Guten geschaffen; die ursprüngliche Anlage im Menschen ist gut; der Mensch ist es aber selber noch nicht — er ist gewissermaßen zunächst amoralisch —, sondern je nachdem er die Triebfedern in seine Maxime aufnimmt oder nicht, macht er, daß er gut oder böse wird. Da ein böser Baum nicht gute Früchte bringen kann, so muß, wenn trotz jenes Abfalls das Gebot unvermindert in unserer Seele erschallet, wir sollen bessere Menschen werden, ein Keim des Guten übrig geblieben sein. Die Wiederherstellung der ursprünglichen Anlage ist also die Wiederherstellung der Reinigkeit des moralischen Gesetzes als obersten Grundes aller unserer Maximen, als für sich zureichende Triebfeder der Bestimmung des Willens. Das ursprünglich Gute ist die Heiligkeit der Maxime in Befolgung

[10]) Kant: Religionslehre, S. 45.
[11]) ibidem S. 47.

der Pflicht, wodurch der Mensch, der diese Reinigkeit in seine Maxime aufnimmt, obzwar darum noch nicht selbst heilig — denn zwischen der Maxime und der Tat ist noch ein großer Zwischenraum —, dennoch auf dem Wege dazu ist, sich ihr im unendlichen Fortschritt zu nähern. Der zur Fertigkeit gewordene feste Vorsatz in Befolgung seiner Pflicht heißt auch Tugend. Nun kommt aber alles darauf an, daß jemand nicht bloß ein gesetzlich, sondern ein moralisch guter (Gott wohlgefälliger) Mensch, d. i. tugendhaft nach dem intelligibelen Charakter (virtus noumenon) werde. Das kann nicht durch Reform geschehen, solange die Grundlage der Maxime unlauter bleibt, sondern muß durch eine Revolution in der Gesinnung des Menschen bewirkt werden; und er kann ein neuer Mensch nur durch eine Art von Wiedergeburt, gleich als durch eine neue Schöpfung (Joh. 3,5 cfr. 1 Mos. 1,2) und Aenderung des Herzens werden[12]).

So muß nun auch die Revolution der Denkungsart möglich sein, wenn die Pflicht gebietet. Der Mensch muß, wenn er den obersten Grund seiner Maximen, wodurch er gefallen, durch eine einzige unwandelbare Entschließung umkehrt, hiermit den neuen Menschen anziehen. Bei einer solchen Reinigkeit des Prinzips, welches er sich zur obersten Maxime seiner Willkür genommen hat, kann er hoffen, sich auf dem guten Wege eines beständigen Fortschreitens vom Schlechten zum Besseren zu befinden[13]).

So ist also ein doppelter Standpunkt zu unterscheiden. Hier der Standpunkt der Moralität, dort der Standpunkt der Legalität, hier handelt es sich um die virtus noumenon, das Tugendhafte nach dem intelligibelen Charakter, dort um die virtus phaenomenon, das — anscheinend — Tugendhafte nach dem empirischen Charakter; hier um die Denkart, um die moralische Gesinnung, dort um die Sinnesart, die legale Art, hier um wahrhafte Sittlichkeit, dort um äußere Sitten und Ge-

[12]) Kant: Religionslehre, S. 51.

sittung. Will nun jemand nicht bloß ein gesetzlich, sondern ein moralisch guter Mensch werden, gottwohlgefällig, tugendhaft nach seinem intelligibelen Charakter, so muß dies durch eine Revolution des Herzens, der Denkart, der Gesinnung erfolgen. So nur, durch eine Revolution, durch einen Bruch, durch eine Umänderung, kann der Mensch ein wirklich guter, gottwohlgefälliger Mensch werden. So wird er angesehen von dem, der den intelligibelen Grund des Herzens durchschaut, d. i. von Gott. Für die Beurteilung der Menschen aber, die sich und die Stärke ihrer Maximen nur nach der Oberhand, die sie über die Sinnlichkeit in der Zeit gewinnen, schätzen können, ist diese Umänderung immer nur als ein fortdauerndes Streben zum Besseren, als allmähliche Reform anzusehen[14]). Dieser Weg des beständigen Fortschreitens vom Schlechten zum Besseren, wie ihn die Menschen betrachten, gilt für Gott als die Einheit der Unendlichkeit des Fortschritts, da dieser den intelligibelen Grund des Herzens kennt.

So haben wir einmal die Umänderung in der Denkart, die Revolution der Gesinnung, die sich auf dem Schlachtfeld des Herzens abspielt, die Aufnahme des moralischen Gesetzes als obersten Bestimmungsgrund in die Maximen unseres Willens, die nicht ohne Widerstreben sich vollzieht, da es gilt, die Sinnlichkeit, die Selbstliebe, den Eigendünkel niederzuschlagen, man könnte sagen, es ist das Stirb und Werde eines Goethe, es ist das Kreuzigen des alten Menschen, es ist das Ablegen des alten und das Anziehen des neuen Menschen. Es ist eine Art von Wiedergeburt, eine Neuschöpfung. Diese Revolution der Gesinnung, dieser Bruch mit dem empirischen Charakter, diese Hinkehr zum kategorischen Imperativ der Pflicht, diese Abkehr von der Neigung und der Lust, von der Heteronomie der Sinnlichkeit hin zur Autonomie der reinen praktischen Vernunft, zur Erkenntnis der Pflichten als göttlicher Gebote, zur Anerkennung des moralischen Ge-

[14]) Kant: Religionslehre, S. 52.

setzes und zur Gründung eines dementsprechenden Charakters, das alles erfordert einen heiligen Entschluß, eine sittlich-religiöse Entscheidung. Von solchem sittlich-religiösen Dezernismus, durch den die intelligibele Welt als die überragende sich geltend macht, kann nicht mit Unrecht (in Anlehnung an Reiner) gesprochen werden, wenn in derselben ein Gut gesehen wird und hierunter ein Gegenstand einer zustimmenden Willensstellungnahme verstanden[15]).

Und nun handelt es sich darum, diese Autonomie der Vernunft, dieses moralische Gesetz zu aktualisieren in der Welt. Es heißt nicht bloß Erkenntnis der Pflichten als göttlicher Gebote, sondern Erfüllung derselben. Es soll nicht bloß die Zugehörigkeit zum Reich der Freiheit erkannt werden, sondern dieses Reich der Freiheit, dieses Reich der Sittlichkeit und Religion, dieses Reich Gottes soll getätigt, verwirklicht werden als das höchste Gut, das zu fördern Bestimmung des Menschen ist.

Da entbrennt der Streit.

Wie schwer ist schon der Konflikt im Herzen, da immer wieder sich heteronome Faktoren geltend machen auf Grund des radikalen Bösen im Menschen, das ja auch die intelligibele Seite des Menschen zu beeinflussen sucht, so wird er scheinbar aussichtslos, wenn es nun heißt, diese moralischen Gebote zu tätigen, das Reich Gottes zu fördern. Immer wieder hören wir die herzbewegliche Klage des Apostels: Wollen habe ich wohl, aber Vollbringen das Gute finde ich nicht[16]). Der Keim des Guten liegt mit der entgegenwirkenden Ursache des Bösen im Kampf

Die moralische Idee, sagt Kant[17]), hat ihre Realität in praktischer Beziehung vollständig in sich selber. Denn sie

---

[15]) Hans Reiner: Der Grund der sittlichen Bindung und das Sittlich-Gute.

[16]) Röm. 7, 18.

[17]) Kants Religionslehre, S. 68.

liegt in unserer moralisch gesetzgebenden Vernunft. Wir sollen ihr gemäß sein und wir müssen es daher auch können. Der Glaube an die praktische Gültigkeit der moralischen Idee, die in unserer Vernunft liegt, hat moralischen Wert[18]).

Und nun zeigt uns Kant in Jesus als dem Abglanz der Herrlichkeit Gottes[19]) die personifizierte Idee des guten Prinzips, das Ideal der Menschheit in ihrer moralischen Vollkommenheit, das Ideal der gottwohlgefälligen Menschheit. Wir können sagen, die vollkommenste Realisierung des intelligibelen Charakters moralisch-religiöser Beschaffenheit in einem idealen Urbild der Menschheit. Denn so wird hier der intelligibele Charakter aufgezeigt als die Beharrlichkeit einer im Guten immer fortrückenden, nie aus dem Guten fallenden Gesinnung[20]).

Hiermit vergleiche man das Normwidrige, Fehlbare, Böse des empirischen Charakters, wie wir das früher dargestellt haben, und man wird die ganze Schwere des Kampfes, der Dialektik ermessen.

Anlage zum Guten hier, Autonomie der reinen praktischen Vernunft — dort Hang zum Bösen, Heteronomie der Sinnlichkeit.

Wem wird der Sieg zufallen?

Vollkommen wird der Sieg nie sein. Weder wird das radikale Böse so siegen, daß alle Anlage zum Guten in der Menschheit erstickt wird; noch wird das Gute auf Erden so siegen, daß der Mensch nicht mehr sündigte. Aber gerade in diesem Kampf des Guten und Bösen, des Sittlichen und Sündhaften, in dieser Dialektik des intelligibelen Wesens mit dem empirischen Wesen im Menschen, in diesem Konflikt des oberen und des unteren Begehrungsvermögens besteht ja gerade das Leben, das Streben, die Bewegung, besteht der Fortschritt,

---

[18]) Kant: Religionslehre, S. 69.
[19]) ibidem S. 66.
[20]) ibidem S. 74.

indem das Empirische, Sinnliche, Sündhafte, allmählich der Erkenntnis der Vernunft, der intelligibelen Sphäre der Freiheit, der Moral und der Religion, dem Bau des Reiches Gottes weicht.

So spricht denn auch Kant nicht von einer Besiegung des Bösen, sondern von der Brechung der Gewalt des Bösen, das noch immer der Fürst dieser Welt genannt wird[21]).

Aber ist die Brechung der Macht des Bösen, die Ueberwindung des Bösen aus eigener menschlicher Kraft möglich?

Kant spricht davon, daß es nicht unmöglich sei, eine positive Kraftvermehrung in seine Maxime aufzunehmen als übernatürliche Wirkung, wenngleich sich der Mensch vorher würdig machen müßte, diese Beihilfe zu empfangen[22]). Ebenso meint Kant, daß der Mensch, der die Wirkung der angenommenen Grundsätze des Guten auf die Tat, d. h. auf seinen zum immer Besseren fortschreitenden Lebenswandel wahrgenommen hat, nun vernünftigerweise doch hoffen kann, daß die Fortschritte die Kraft zu den folgenden immer noch vergrößern werden[23]). Die gute Gesinnung — die man einen guten uns regierenden Geist nennen kann — deren man sich bewußt ist, führt also auch das Zutrauen zu ihrer Beharrlichkeit und Festigkeit, obzwar nur mittelbar bei sich und ist der Tröster, wenn uns unsere Fehltritte besorgt machen[24]).

Freilich der stärkere Impuls bleibt doch immer der Appell an die Vernunft als das Göttliche in uns. Der Mensch ist nicht bloß Sinnenwesen und somit, wie Kant sagt, zu einer der Tierarten gehörig, sondern trägt das göttliche Ebenbild in seinem Geiste als homo sapiens. Er vermag das Göttliche zu erkennen, das moralische Gesetz, den heiligen Gottes Willen, die intelligibele Ordnung der Dinge. Er erkennt seine

---

[21]) Kant: Religionslehre, S. 93.
[22]) ibidem S. 48.
[23]) ibidem S. 75.
[24]) ibidem S. 76.

Pflichten als göttliche Gebote. Gewiß, daß diese Erkenntnis ihn zuerst demütigt, indem die hier erkannten Pflichten seine Neigungen, seine Selbstliebe, seine Philautie zunächst schwächen und niederschlagen, so trägt er andererseits doch den Stolz und die Würde in sich, wenn ihm seine Vernunft das Ziel seiner Bestimmung, den Sinn seines Lebens enthüllt. Er erkennt die Gesetze der Natur kraft seiner theoretischen Vernunft, er erkennt die Gebote der Pflicht, das heilige Sittengesetz kraft seiner praktischen Vernunft, er steht da, voller Bewunderung und Ehrfurcht angesichts dieser seiner Entdeckungen. Nun weiß er, er soll als Vernunftwesen seine ganze Kraft im Forschen, Streben, Handeln, Schaffen einsetzen, er soll seiner Bestimmung leben, er soll den Sinn seines Lebens erfüllen. Die Vernunft ist dem Menschen nicht gegeben, damit er vernunftwidrig handele. Das göttliche Ebenbild ist ihm nicht verliehen, damit er es verliere. Die Achtung vor dem moralischen Gesetz, wie überhaupt die moralischen Gefühle sollen hinreichende Triebfedern des Willens sein. Die Idee des moralischen Gesetzes allein mit der davon unzertrennlichen Achtung ist die Persönlichkeit selbst, die Idee der Menschheit ganz intellektuell betrachtet[25]). Daß wir diese Achtung zur Triebfeder in unsere Maximen aufnehmen, verdient den Namen einer Anlage zur Persönlichkeit.

So erweckt die Idee der Persönlichkeit Achtung, indem sie uns die Erhabenheit unserer Natur ihrer Bestimmung nach vor Augen stellt[26]). Bezeichnet doch Kant die Persönlichkeit als Freiheit und Unabhängigkeit von der ganzen Natur und ihrem Mechanismus. Während die Person zur Sinnenwelt gehört, ist sie ihrer Persönlichkeit als zugleich zur intelligibelen Welt gehörig, unterworfen. So ist es kein Wunder, sagt Kant, wenn der Mensch, als zu beiden Welten gehörig, sein eigenes Wesen in Bezug auf seine zweite und höchste Bestim-

[25]) Kant: Religionslehre, S. 27.
[26]) Kant: Kritik der praktischen Vernunft, S. 113.

mung nicht anders als mit Verehrung und die Gesetze derselben mit der höchsten Achtung betrachten muß[27]).

Aus der Metaphysik der Sitten erfahren wir, wie Kant dann unter den Vergleich eines Gerichtshofes die verpflichtende Macht des Gewissens nicht anders erklären kann, indem Gott dazu gedacht wird, der die Menschen im Gewissen verpflichtet[28]), sodaß der Mensch sich seinen Verpflichtungen nicht entziehen kann. Gottes Wille ist fest und bestimmt, unnachlaßlich, heilig, der kategorische Imperativ der Pflicht ist unter allen Umständen zu erfüllen. — Befehl ist Befehl, Norm ist Norm, Gesetz ist Gesetz. Hierin liegt die Stoßkraft, der Impuls.

Ist der Mensch zwar unheilig genug, sagt Kant, so muß die Menschheit in seiner Person ihm heilig sein[29]).

Aus diesem Grunde kann aber die Menschheit als Idee nie Mittel zum Zweck sein, sondern ist stets Selbstzweck. Die vernünftige Natur, sagt Kant, existiert als Zweck an sich selber[30]). Deshalb wird auch der praktische Imperativ von Kant so formuliert: Handle so, daß Du die Menschheit sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel gebrauchst[31]) —. Das Prinzip der Menschheit und jeder vernünftigen Natur überhaupt als Zweckes an sich selber ist nicht aus der Erfahrung entlehnt[32]). — Es gehört zum intelligibelen Reich der Freiheit, das, von der Naturgebundenheit gelöst, seinerseits wiederum eine zweckmäßige intelligibele Ordnung der Dinge zur Erfüllung einer zweckvollen Aufgabe enthält.

Mit der Erfüllung des moralischen Gesetzes, mit der Betätigung der Autonomie der Vernunft, mit einem Handeln,

---

[27]) Kant: Kritik der praktischen Vernunft, S. 112.
[28]) Kant: Metaphysik der Sitten, S. 291.
[29]) Kant: Kritik der praktischen Vernunft, S. 112.
[30]) Kant: Grundlegung, S. 53.
[31]) ibidem S. 54.
[32]) ibidem S. 56.

das die Menschheit in der eigenen wie fremden Person als Selbstzweck im Reich der Freiheit ansieht, wird der innere Wert des Menschen gefördert. Dieser innere Wert, der über allen Preis erhaben ist und kein Aequivalent verstattet[33]), heißt Würde[34]). Wie die Gesetzgebung selbst, die allen Wert bestimmt, eine Würde hat, d. h. einen unbedingten unvergleichlichen Wert, für welchen das Wort Achtung allein den geziemenden Ausdruck der Schätzung abgibt[35]), so eignet der sittlichen Persönlichkeit, die auf Grund ihrer Autonomie vernunftgemäß, d. h. sittlich gut handelt, ebenfalls Würde. Kant nennt diese Würde des vernünftigen Wesens auch Prärogativ[36]), das der Mensch vor allen bloßen Naturwesen habe. Und wie die Ehrwürdigkeit der Pflicht nichts mit Lebensgenuß[37]) gemein hat, so nötigt uns der Pflichtbegriff eine gewisse Erhabenheit und Würde an derjenigen Person vorzustellen, die alle ihre Pflichten erfüllt[38]).

Das Gegenteil von Achtung ist Verachtung, von Würde Würdelosigkeit. Wer nach der Neigung handelt, nach der Heteronomie der Sinnlichkeit, nach Lust und Vorteil, mit einem Wort nach dem Prinzip der Eudämonie, der Selbstliebe und nicht nach dem Gebot der Vernunft, entbehrt der Würde, ermangelt der Selbstachtung. Wer im Spiel verloren hat, sagt Kant, mag sich ärgern, wer aber betrogen hat, muß sich selbst verachten, selbst wenn er gewonnen hat[39]).

So sind Motive genug am Werk, Motive intellektueller, moralischer, emotionaler Art, die uns veranlassen sollen, die Anlage zum Guten immer weiter auszubauen, trotz aller Hemmnisse seitens der Sinnlichkeit. Gerade die ursprüngliche

---

[33]) Kant: Grundlegung, S. 60.
[34]) ibidem S. 61.
[35]) ibidem S. 62.
[36]) ibidem S. 64
[37]) Kant: Praktische Vernunft, S. 114.
[38]) Kant: Grundlegung, S. 67.
[39]) Kant: Praktische Vernunft, S. 49.

moralische Anlage in uns überhaupt, sagt Kant[40]), ist etwas, welches, wenn wir es gehörig ins Auge fassen, wir nicht aufhören können, mit der höchsten Bewunderung zu betrachten. Sie ist bewundernswert, sie ist zugleich auch seelenerhebend.

Wir tragen ja in dieser Anlage zum Guten gewissermaßen das göttliche Ebenbild in uns. Wir schauen in einer intellektuellen Anschauung das Ideal der gottwohlgefälligen Menschheit in der Idee des Sohnes Gottes auf Erden, der Mensch soll hoffen, Gott wohlgefällig, dadurch auch selig zu werden, wenn er sich einer solchen moralischen Gesinnung bewußt ist, daß er glauben kann, er würde dem Urbilde der Menschheit unwandelbar anhängig und seinem Beispiel in treuer Nachfolge ähnlich bleiben, ein solcher Mensch und auch nur der allein, ist befugt, sich für einen des göttlichen Wohlgefallens nicht unwürdigen Gegenstand zu halten[41]).

Wenn nun das moralische Gesetz gebietet, wir sollen bessere Menschen sein, sagt Kant, so folgt unumgänglich, wir müssen es auch können[42]). Die Umwandlung der Gesinnung des bösen in die eines guten Menschen in einem heiligen Entschluß, in einer Revolution des Herzens muß möglich sein, der neue Grund, d. i. das neue Herz muß als fest und unveränderlich gewirkt sein, die Pflichten müssen als göttliche Gebote erkannt sein, das Urbild eines Gott wohlgefälligen Menschen ist in unserer Vernunft gegeben[43]). Wir sollen den alten Menschen ablegen und den neuen Menschen anziehen. Wir sollen in die Gesinnung des Sohnes Gottes treten[44]), seinem Beispiel in treuer Nachfolge ähnlich bleiben[45]).

---

[40]) Kant: Religionslehre, S. 53.
[41]) ibidem S. 68.
[42]) ibidem S. 48.
[43]) ibidem S. 69.
[44]) ibidem S. 52.
[45]) ibidem S. 68.

Indessen mit der Erkenntnis der Pflichten als göttlicher Gebote allein ist es nicht getan, hinzukommen muß die Erfüllung derselben. Wir haben die streitenden Parteien kennen gelernt, auch die beiderseitigen Kräfte erwogen, wir sahen, wie ein endgültiger Sieg auf Erden nicht möglich ist, aber in diesem Kampf selber, in diesem Hin und Her, in diesem Fallen und Aufstehen, in dieser Bewegung zwischen Pflicht und Neigung, in diesem Widerstreit zwischen Vernunft und Sinnlichkeit, in diesem Konflikt zwischen Wollen und Vollbringen, Erkennen und Erfüllen — da vollzieht sich das Streben, das Steigen, die Läuterung, die Besserung des Menschen, indem alles Böse, alles Verneinende nur Anreiz und Antrieb wird zur weiteren Entfaltung des Guten, des Fördernden, des Positiven und so dazu dienen muß, daß der Mensch den Sinn des Lebens versteht und das Ziel seiner Bestimmung erreicht.

Gewiß sagt das Gesetz: „Seid heilig in eurem Lebenswandel, wie euer Vater im Himmel heilig ist“[46]). Das ist das Ideal des Sohnes Gottes, welches uns zum Vorbild aufgestellt ist. Die Entfernung aber des Guten, was wir in uns bewirken sollen, von dem Bösen ist unendlich und sofern was die Tat, d. h. die Angemessenheit des Lebenswandels zur Heiligkeit des Gesetzes betrifft, in keiner Zeit erreichbar. Gleichwohl soll die sittliche Beschaffenheit des Menschen mit ihr übereinstimmen. Sie muß also in die Gesinnung, in die allgemeine und lautere Maxime der Uebereinstimmung des Verhaltens mit demselben als den Keim, woraus alles Gute entwickelt werden soll, gesetzt werden, die von einem heiligen Prinzip ausgeht, welches der Mensch in seine oberste Maxime aufgenommen hat. Eine Sinnesänderung, die auch möglich sein muß, weil sie Pflicht ist. Nun besteht die Schwierigkeit, wie die Gesinnung für die Tat, welche jederzeit mangelhaft ist,

[46]) Kant: Religionslehre, S. 73. Das Schriftwort, das gemeint ist, steht in der Bergrede: Matth. 5, 48 und lautet: Darum sollt ihr vollkommen sein, gleichwie euer Vater im Himmel vollkommen ist.

gelten könne. Die Auflösung aber derselben besteht darin, daß die letztere als ein kontinuierlicher Fortschritt von mangelhaftem Guten zum Besseren ins Unendliche nach unserer Schätzung, die wir in den Begriffen des Verhältnisses der Ursachen und Wirkungen unvermeidlich auf Zeitbedingungen eingeschränkt sind, immer mangelhaft bleibt, so daß wir das Gute in der Erscheinung d. i. der Tat nach, in uns jederzeit als unzulänglich für ein heiliges Gesetz ansehen müssen, seinen Fortschritt aber ins Unendliche zur Angemessenheit mit dem letzteren wegen der Gesinnung, daraus er abgeleitet wird, die übersinnlich ist, von einem Herzenskündiger in seiner reinen intellektuellen Anschauung als ein vollendetes Ganze auch der Tat nach beurteilt denken können, und so der Mensch unerachtet seiner beständigen Mangelhaftigkeit doch überhaupt Gott wohlgefällig zu sein erwarten könne, in welchem Zeitpunkt auch sein Dasein abgebrochen werden möge.

Die Schwierigkeit, die K a n t hier beschäftigt, liegt darin, daß der Mensch, der das Sittengesetz in die Maxime seines Willens als obersten Bestimmungsgrund aufnimmt, der Gesinnung nach d. h. dem intelligibelen Charakter nach gut ist, zugleich der Tat nach unheilig, mangelhaft, fehlbar erscheint, indem nicht bloß der lautere reine intelligibele Charakter der Gesinnung getrübt wird — K a n t redet deshalb auch vom bösen intelligibelen Charakter[47]) — sondern infolge der Heteronomie der Sinnlichkeit auch der beste Vorsatz nicht zur Ausführung gelangt. Ist aber der intelligibele Charakter gut, heilig und ungetrübt, so ist der Mensch in seiner neuen Gesinnung als intelligibeles Wesen vor einem göttlichen Richter moralisch ein anderer, ob er es wohl seinem empirischen Charakter als Sinnenwesen nach betrachtet eben derselbe strafbare Mensch ist[48]). Auch die reinste Gesinnung

[47]) K a n t : Religionslehre, S. 38.
[48]) ibidem S. 83.

bringt am Menschen als Sinnenwesen doch nichts mehr als ein kontinuierliches Werden eines Gott wohlgefälligen Subjektes der Tat nach, die in der Sinnenwelt angetroffen wird, hervor.

Man sieht hier Maxime, dort Tat — und dazwischen liegt, wie Kant sagt, ein großer Zwischenraum[49]).

Und doch soll dieser Zwischenraum, zwischen Gesinnung und Tat, zwischen Gedankenwelt und empirischer Welt, zwischen Vernunft und Sinnlichkeit ausgefüllt werden durch die Tat, durch das Tätigen, durch die Tathandlung. Diese soll die Brücke sein von intelligibeler Welt zur empirischen Welt, die Synthese der Dialektik des intelligibelen und des empirischen Charakters.

Wir betonen aber hier noch einmal: Es handelt sich um den moralischen, um den normativen intelligibelen Charakter der reinen praktischen Vernunft, der gottgerichtet ist, religiöser Art, der im Sittengesetz erkannt wird, in den Pflichten als göttlichen Geboten. Indem das Sittengesetz als alleiniger Bestimmungsgrund in unseren Willen aufgenommen wird, zeigt sich darin die Autonomie der reinen praktischen Vernunft. Der soeben gestreifte böse, also normwidrige intelligibele Charakter, der schon der intelligibelen Sphäre durch die Heteronomie der Sinnlichkeit gestört ist, entfällt: Es geht hier immer um den Autonomiecharakter der reinen praktischen Vernunft, um das moralische Gesetz. Dieses ist in seiner Reinheit und Strenge zu erkennen und als alleinige Triebfeder in den Willen aufzunehmen. Das ist Sache des Herzens, der Gesinnung, der Denkart. Nun soll die Gesinnung in die Tat umgesetzt werden, nun soll das Empirische dem Intelligibelen gemäß gestaltet werden, nun soll die empirische Art, die empirische Beschaffenheit, der Hang zum Bösen, der im empirischen Charakter vielleicht schon feste Form angenommen hat, die Selbstliebe erschüttert, ge-

[49]) Kant: Religionslehre, S. 50.

schwächt, überwunden, zurückgedrängt werden und gelingt es nicht gleich oder überhaupt nicht, — denn wir sind allzumal Sünder, schwache, fehlbare Menschen — so soll der Widerstand, die Verneinung ein Sporn zu neuer stärkerer Tat, zu um so kräftigerer Bejahung führen, bis in diesem Streit zwischen dem guten und bösen Prinzip, zwischen dem Reich der Freiheit und dem Reich der Natur, in dieser Dialektik des intelligibelen Charakters als des Charakters der Autonomie der Vernunft und des empirischen Charakters als des Charakters der Heteronomie der Selbstliebe der Fortschritt sich immer mehr auf die Seite des wahrhaft Guten, wahrhaft Moralischen, des Heiligen neige und der Mensch, der diesen Kampf ausficht, immer stärker, geläuterter, gefestigter daraus hervorgehe und so den Sinn seines Lebens erfülle.

Freilich, das Ziel selber liegt im Transzendenten, jenseits des Lebens dieser Zeitlichkeit. Darum postulierte ja Kant, wie wir gesehen haben, die Unsterblichkeit der Seele, weil der Mensch nur in einem unendlichen Progressus, der diese Zeitlichkeit überdauert, sich dem Ideal der Heiligkeit nähern kann. Nur darf man wieder nicht meinen, daß der Mensch deshalb, weil die letzte Lösung im Transzendenten liegt, und also der Mensch ein bestimmtes Ziel auf Erden nicht erreicht, ihm gehe es ähnlich wie Tantalus, der unsägliche Qualen litt, da er vergeblich, immer wieder und weiter vergeblich die Hand ausstreckte, um sein Ziel zu erreichen, das ihm entwich. Es gilt auch hier das oben von Gott Gesagte. Ein Ziel, das erreicht ist, hört auf Ziel zu sein. Gerade das Streben nach diesem Ziel, das immer wieder erneuert und verstärkt wird, ist ja der Sinn des Lebens. Es geht eben nicht um ein äußeres Gut, nach dem man giert und dessen Nichterreichung die Qualen steigert, sondern um ein inneres Gut, um jenen inneren Wert der Würde, um das innere wahre Glück, das man im Gutestun in sich findet, um die Förderung des höchsten Gutes, um die Ausbreitung des Reiches Gottes, um Stär-

kung und Stählung, um Läuterung und Erlösung, so daß man beim Ueberblick über ein solches Leben, das im Streben und Handeln, im Dienen und Schaffen, im Fall und Aufstehen, überschwenglich gesegnet, gefördert, ausgereift ist, das Glücksgefühl eines Faust hat, nimmermehr das Qualgefühl eines Tantalus.

Wir stehen hier überall in einem wesenhaft religiösen Problem. Das höchste Gut soll von den Menschen gefördert werden, das Reich Gottes gebaut. Der gute Lebenswandel — und nichts anderes sonst — ist der wahre Gottesdienst. In jener Dialektik des intelligibelen Charakters und des empirischen Charakters tun wir einen Schritt zu Gott hin, wenn wir das Empirische dem Intelligibelen unterordnen und aus dem Konflikt solcher Dialektik nur reifer und geläuterter hervorgehen. So ist solche Läuterung ein Progressus — dem Heiligen entgegen, dem Ideal der Heiligkeit angemessen — und ein immer wieder aufgenommener Läuterungsversuch und weiteres Erlösungsstreben ein Nahen zu Gott, wie denn nunmehr dieser Kampf zwischen dem guten und dem bösen Prinzip, diese Dialektik des intelligibelen und des empirischen Charakters als das eigentliche Grundphänomen der Kantischen Religionslehre angesehen werden kann.

Um Religion handelt es sich hier, d. h. um eine Beziehung zu Gott; wenn er an sich auch überschwenglich, transzendent, Gegenstand des Glaubens ist, so wird er doch offenbar in seinem Reich, im Reich der Freiheit mit seinen Ordnungen, im Reiche Gottes als dem höchsten Gut, das zu befördern Aufgabe des Menschen ist, er wird gehört im Gewissen, er wird gefunden als objektive Macht in jenem „Du sollst!" des kategorischen Imperativs der Pflicht, wie denn die Pflichten nunmehr als göttliche Gebote erkannt werden. Jede wahrhaft gute Tat bringt uns Gott näher, jede wahrhaft moralische Betätigung läßt uns Gottes Reich bauen; indem wir Gottes heiligen Willen tun, fühlen wir, daß Gottes Segen

auf uns ruht (Joh. 7, 17: So jemand will Gottes Willen tun, der wird inne werden, ob meine Lehre von Gott sei[50]). Und so gewiß es wahr ist: Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes (Matth. 6, 33)[51]) so nicht minder das andere: Das Reich Gottes ist inwendig in euch (Luk. 17, 21)[52]), wenn zum Trachten und Streben nach dem Reiche Gottes nun die Tat sich gesellt, die uns der Mitgliedschaft am Reiche Gottes, an der unsichtbaren Kirche versichert.

Freilich, auf die Tat kommt alles an! Tue das Gute um des Guten willen! In der Tat, in der wahrhaft guten Tat erleben wir das Göttliche. Indem wir Gottes Willen tun, finden wir den einzig möglichen Gottesbeweis oder, wie wir oben sagten, das Sicherweisen Gottes. „Ich bin moralisch gewiß, daß ein Gott sei[53]). Es handelt sich um die moralische Gewißheit der Existenz Gottes. Aber diese moralische Gewißheit kommt nur durch die wahrhaft sittliche Tat. Indem wir die Tat, die die Brücke zur Welt schlägt, dem Ideal einer sittlich-religiösen Norm anzugleichen versuchen, nähern wir uns in solcher Dialektik Gott und erfahren ihn in wahrhaft guter, gottgerichteter Tat, die uns dem Gegenstand unseres Glaubens näher bringt.

Die Theologie hat hier oft den Einwand erhoben, daß man Gott nicht habe, nicht besitze, da er überschwenglich sei. Hochgebirge sagt man dort, sei kein Himmel, das Streben nach Gott in allen Ehren, aber Gott wird ja selber nicht erreicht, — von einer Theologie im Vollsinn des Wortes kann also keine Rede sein — so ist das gewiß nicht unrichtig, und die Antwort ist schon oben gegeben worden. Wenn die Bäume nicht in den Himmel wachsen, sollen sie aufhören, sich nach dem Firmament zu strecken? Und wenn die Pflanze nicht die

---

[50]) Kant: Religionslehre, S. 130 zu vergleichen.
[51]) ibidem S. 74.
[52]) ibidem S. 157.
[53]) ibidem Einleitung S. XVI.

Sonne erreicht, soll sie deshalb nicht mehr nach dem Licht sich kehren? So spricht auch Kant davon, daß wir das Urbild der sittlichen Gesinnung in ihrer ganzen Lauterkeit nicht erreichen können, daß aber allgemeine Menschenpflicht sei, sich zu derselben zu erheben[54]).

So bringt uns jede wahrhaft gute Tat Gott näher. In jeder wahrhaft moralischen Tat fördern wir das Reich Gottes. Indem die Tat die Brücke ist vom Reich der Freiheit zum Reich der Natur, vom Reich Gottes zum Reich der Welt, bauen wir das Reich Gottes ein in die Welt, mehren wir die Herrschaft des Guten auf Erden.

Der Sinn des Lebens ist nach Kant das Streben nach sittlicher Vollendung der eigenen und der fremden Persönlichkeit, die Förderung eines Reiches Gottes auf Erden. Nicht nur die Erkenntnis der Pflichten als göttlicher Gebote, sondern die Erfüllung derselben ist Aufgabe des Menschen. Es gibt, sagt Kant, nur eine Tugendverpflichtung, aber viel Tugendpflichten, weil es zwar viel Objekte gibt, die für uns Zwecke sind, aber nur eine tugendhafte Gesinnung, als subjektiver Bestimmungsgrund, seine Pflicht zu erfüllen[55]).

Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden, Einbau des Reiches Gottes in die Welt, so die Aufgabe. Sinnerfüllung des Leben des einzelnen wie der Gesamtheit, Förderung der Herrschaft des guten Prinzips auf Erden — das alles spinnt Kant aus zu dem Gedanken eines Volkes Gottes auf Erden, einer unsichtbaren Kirche.

Hat Goethe nicht recht, wenn er zu Eckermann äußert: Mag die geistige Kultur nun immer fortschreiten, mögen die Naturwissenschaften in immer breiterer Ausdehnung und Tiefe wachsen und der menschliche Geist sich erweitern wie er will, über die Hoheit und sittliche Kultur des Christen-

---

[54]) Kant: Religionslehre, S. 66.
[55]) Kant: Metaphysik der Sitten S. 255.

tums, wie es in den Evangelien schimmert und leuchtet, wird er nicht hinauskommen.

Fügen wir hierzu das Wort von Mandel aus seinem Buch: Religion als Sinngebung des Daseins[56]): So wäre Jesus von Nazareth nicht von vornherein schon geborenermaßen der Heilige und Göttliche gewesen, wohl aber wäre er es durch die reine Ergriffenheit vor dem hohen Ziel des Reiches Gottes und durch selbstlose Dienstbereitschaft demselben gegenüber, sodaß sein gottbestimmtes Wesen am Ende seiner Entwickelung läge. Und wie jene Ergriffenheit und Hilfsbereitschaft ewig vorbildlich bleibt, so stellt sein gottbestimmtes Wesen in höchster Vollkommenheit das Ethos des Reiches dar: Die volle Hingabe von Habe, Leben und Eigenpersönlichkei an den ewigen Willen und dessen Erfüllung im Reich, wie sie für die Selbstsucht des Menschen, des natürlichen Menschentums, eine stete Sinnesänderung bedeutet. Und so hat er selbst diese vollendete Selbstäußerung bewiesen in der Hingabe des Lebens an ein Leiden und Sterben, das er gleichsam als die Wehen des kommenden Reiches für notwendig hielt und sich immer mehr zuspitzen sah, um es dann für die Reichsgemeinde auf sich zu nehmen.

Demnach wäre das Evangelium der Aufruf an die Menschheit zu gottgemäßer Vollendung durch Erfüllung des ewigen Willens, die Bahnung des Weges durch Forderung der Sinnesänderung und die dieser entsprechende Gewißheit vergebender Güte und die Vorausdarstellung der Vollendung in einem selbstlos hingegebenen Menschenleben. In ihm muß sich aller Zukunftsglaube und -wille sammeln, dieser in jenen Einzigartigen der Menschheit einverleibte Keim der Vollendung bedeutet die Ueberwindung des Bösen und Verwirklichung des Guten. Und alle Menschheitszukunft wird nur eine Annäherung an das göttliche Ziel der Verwirklichung des

[56]) Hermann Mandel: Wirklichkeitsreligion. Religion als Sinngebung des Daseins, S. 57.

Guten und Beseitigung des Bösen sein können. In diesem sittlich-religiösen Sinn, als reine Haltungslehre, ist das Evangelium das Programm der Zukunft.

Ganz im Sinne Kants. Auch er fordert Sinnesänderung, ja mehr, Revolution des Herzens, der Denkart, Brechung der Macht des Bösen, Ueberwindung all des Empirischen, des Fehlbaren und Sündhaften, Entmächtigung des empirischen Charakters, Ablegen des alten Menschen und Anziehen des neuen Menschen, Gründung eines Charakters und Betätigung desselben in praktischer Haltung, um so den Sinn des Lebens zu erfüllen, seine göttliche Bestimmung zu erreichen.

Jedenfalls auf die Tat kommt es an, die Tat soll das Empirische im Sinn des Intelligibelen gestalten, man könnte von einer Sinngebung der religiösen Kultur sprechen, von einer Verwirklichung oder jedenfalls dem Bestreben einer Verwirklichung der Sinngestaltung des Reiches Gottes.

Die Tat als Sinngebung, als Aktualisierung des Reiches Gottes ist das Entscheidende. Die Tat ist das Bindeglied zwischen intelligibeler und empirischer Welt, die Tat im Sinne der Beförderung des Reiches Gottes.

Durch die Tat wird, so sahen wir es eingangs, Gott justifiziert. Wie Moral zur Religion führt, so die wahrhaft gute Tat hin zur religiösen Gewißheit. Tue das Gute um des Guten willen, gebietet Kant, die Pflicht um der Pflicht willen, aber der Akzent ruht auf dem Tun.

Faust hat recht: Im Anfang war die Tat.

So kommt denn auch alles auf einen moralisch-guten Lebenswandel in der Religion an, auf die standhafte Beflissenheit zu demselben[57]), sagt Kant. Alles, was außer dem guten Lebenswandel der Mensch noch tun zu können verneint, um Gott wohlgefällig zu werden, ist bloßer Religionswahn und Afterdienst[58]). Kant redet von einer Religion des guten Le-

[57]) Kant: Religionslehre S. 117.
[58]) ibidem S. 199.

benswandels, er spricht von einem moralischen Gott wohlgefälligen Dienst Gottes[59]): daß der moralische Dienst Gottes ihm gefalle, leuchtet ein. Aber der moralische Dienst Gottes (officium liberum) könnte nicht für die oberste Bedingung alles Wohlgefallens am Menschen anerkannt werden, wenn der Lohndienst (officium mercenarium) als für sich allein Gott wohlgefällig betrachtet werden könnte.

Der gute Lebenswandel also ist die einzig wahre Religion. Der moralische Dienst Gottes ist ein Dienst der Herzen, im Geist und in der Wahrheit und kann nur in der Gesinnung der Beobachtung aller wahren Pflichten als göttlicher Gebote bestehen[60]).

So ist der wahrhaft moralische Lebenswandel der eigentliche Dienst Gottes.

Aber er ist — das sei noch einmal bemerkt — Dienst Gottes. Wir haben K a n t zu den Distanzphilosophen gezählt. Der moralische, wahrhaft gute Lebenswandel, der in dem Kampf mit der bösen Welt sich erst durchsetzen muß, jener Konflikt des Reiches der Freiheit mit dem Empirischen, Normwidrigen, jener Prozeß der Läuterung und des Aufstiegs, die Beförderung des höchsten Gutes steht im Dienst Gottes, ist nicht, wie H e g e l will, der mediiert, die Selbstverwirklichung des absoluten Geistes. Es handelt sich nicht um eine Phänomenologie desselben, sondern um eine Phänomenologie der Dialektik des intelligibelen und des empirischen Charakters, im Dienste Gottes, auf Gott hin. Insofern bleibt diese Dialektik ein Grundphänomen der Religionsphilosophie, nicht allgemein einer Geistesphilosophie.

Ebensowenig aber handelt es sich bei K a n t nicht, das sei ebenfalls bemerkt, um die Dialektik von Individuum und Gattung. Denn auch die Gattung, wie wir das gesehen haben, ist nach K a n t sündhaft, radikal böse, sodaß es garnicht zu

[59]) K a n t : Religionslehre, S. 207.
[60]) ibidem S. 225.

einer Spannung, zu einer Dialektik erst zu kommen braucht; nicht auf die Stimme der Gattung, nicht einmal des Mitmenschen als nur eines Exemplars dieser Gattung Mensch kommt es an, sondern auf die Vernunft, auf die Stimme der autonomen Vernunft, auf nichts anderes. Daß das von ihr erkannte Sittengesetz als oberster Bestimmungsgrund zunächst in die Maximen unseres Willens in einer beharrlichen moralischen Gesinnung, d. i. in einem intelligibelen Charakter auf Grund einer Revolution der Denkungsart, des Herzens, aufgenommen und so ein Charakter überhaupt gegründet werde, daß dann die empirische fehlbare Welt wie jeder empirisch gerichtete Charakter im Kampf mit dem sich verwirklichenden moralischen Charakter durch den Widerstand eigentlich nur zur weiteren stärkeren Entfaltung alles Guten treibt und so im letzten Grunde zur Läuterung des Menschen beiträgt, das ist der Sinn des Lebens nach Kant, das ist die Endabsicht der höchsten göttlichen Weisheit, wie sie sich vernehmen läßt im Faustprolog: Ein guter Mensch in seinem dunkeln Drange ist sich des rechten Weges wohl bewußt, und kurz zuvor: Wenn er mir jetzt auch nur verworren dient, so werd' ich ihn bald in die Klarheit führen; weiß doch der Gärtner, wenn das Bäumchen grünt, daß Blüt' und Frucht die künft'gen Jahre zieren.

Es ist jenes Ende gut, alles gut Kants, das auf moralische Fälle angewandt werden kann, wenn der Mensch ein wahrhaft guter Mensch wird[61]). — Die sittliche Beschaffenheit des Menschen soll mit der Angemessenheit des Lebenswandels zur Heiligkeit des Gesetzes übereinstimmen, also in die Gesinnung, in die allgemeine und lautere Maxime dieser Uebereinstimmung gesetzt werden als in den Keim[62]), aus dem alles Gute entwickelt werden soll. Der Fortschritt des Menschen aber ins Unendliche zur Angemessenheit mit dem

[61]) Kant: Religionslehre, S. 78.
[62]) ibidem S. 73.

heiligen Gesetz kann wegen der Gesinnung, aus der er abgeleitet wird, von einem Herzenskündiger in seiner reinen intellektuellen Anschauung[63]) als ein vollendetes Ganze beurteilt gedacht werden. Mag dann der Mensch in seinem Erdenleben immer nur im bloßen Werden sein — auf dem Wege, ein gottwohlgefälliger Mensch zu sein — daß der Ankläger in uns eher noch auf ein Verdammungsurteil antragen würde, so ist es immer ein Urteilsspruch aus Gnade, wenn uns das Werden zugerechnet werde als voller Besitz des Guten. Hauptsache aber bleibt, daß die Reinigkeit und Lauterkeit des guten Prinzips zur obersten Maxime des Willens kraft der Autonomie der Vernunft genommen und das Empirische demgemäß gestaltet und gewandelt werde; wenn es auch in beständigem Fortschreiten geschieht, so ist es für den, der den intelligibelen Grund des Herzens durchschaut, für den also die Unendlichkeit des Fortschritts Einheit ist, d. i. für Gott so viel, als wirklich ein guter, ihm wohlgefälliger Mensch zu sein.

Es ist deshalb unverständlich, wenn in Kant ein Vertreter des ethischen Pessimismus gesehen wird (Windelband). Im Gegenteil; ist Goethe-Faust die Interpretation der Kantischen Auffassung vom Sinn des Lebens, so wird eher von einem ethischen Optimismus geredet werden können. Daß die Wirklichkeit nicht besser, eher schlechter geworden ist, liegt nicht an der Kantischen Lehre, vielmehr daran, daß man nicht auf Kant gehört hat. Die Majestät des Moralischen ist verkannt, erschüttert, verlacht worden, das Reich Gottes ist vernachlässigt worden, Religion ist zur Privatsache erklärt; das Maschinenzeitalter kündete sich an; das Pflichtmenschentum wich dem Genußmenschentum: der Ton wurde auf das Diesseits gelegt; Opfer, Selbstüberwindung wurde als Narrheit gewertet und die Folge: Haß und Neid, Zwietracht und Uneinigkeit, Würdelosigkeit, von Achtung

[62]) Kant: Religionslehre, S. 74.

vor anderen oder Selbstachtung dürfte füglich keine Rede mehr sein: Unsittlichkeit und Irreligiosität herrscht, richtig, wie Kant sagt, daß dem Volke Gottes die Idee einer Rotte[64]) des bösen Prinzips entgegengesetzt werden kann, bloß daß leider diese Idee schon allzusehr furchtbare Wirklichkeit geworden ist. Mit dieser inneren Wurmstichigkeit stehen glänzende sportliche, technische u. a. Leistungen in seltsamem Widerspruch, ohne daß diese den Verfall des Ganzen aufhalten könnten. Es ist, wie Panthalis in Goethes Faust sagt: Wer Edles nicht erstrebt, gehört den Elementen an; — so fahret hin![65])

Um so mehr muß es demnach Aufgabe sein, die Kantische Lehr- und Lebensanschauung wieder zur Geltung zu bringen, zur Gründung eines Charakters zu verhelfen, zur Ausbildung einer wahrhaft sittlich-religiösen Persönlichkeit, für die Förderung des höchsten Gutes, die Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden tätig zu sein und so seiner Bestimmung gemäß zu leben. Wir brauchen wohl nicht zu betonen, wie in der Gegenwart erst recht Kant wieder zur Geltung kommt, nachdem die nationale Revolution sich siegreich durchgesetzt hat und nunmehr nach den Worten des Führers für eine Evolution Platz gemacht wird. Wiederholt ist sein kategorischer Imperativ der Pflicht in Ministerreden erwähnt worden. Das hohe Lied der Pflichterfüllung preist auch der Führer[66]). Die deutsche Treue und Gewissenhaftigkeit ist das Gebot der Stunde. Man braucht nur Kant zu lesen, um zu empfinden, daß von hier aus einst die Atmosphäre unbedingter Gewissenhaftigkeit ausgegangen ist[67]). So heißt es bei einem anderen Vertreter der Gegenwart: Größe eines Menschen ist es,

[64]) Kant: Religionslehre, S. 114.

[65]) Spengler: „Untergang des Abendlandes ist in bedrohliche Nähe gerückt.

[66]) Hitler: Mein Kampf, 1930, S. 327.

[67]) Volk im Werden, Heft 1, herausgegeben von Krieck, S. 20 in dem Artikel „Die Gebildeten" von Karl Beyer.

noch etwas mehr zu sein, als er nur von sich aus ist. Und Größe eines Volkes ist: Noch etwas über sich hinaus sein und von sich mitteilen, noch etwas besitzen, das ich mitteilen kann[68]). Und so ließen sich noch weitere Beispiele von Autoren der Jetztzeit anführen. Aber das eine ist klar, auf das Leben, auf die Tat kommt es an. Es wäre ein Irrtum zu glauben, daß das bloße Denken über moralische Fragen schon die Moral in die Welt bringt, es gilt das Wort Albert Schweitzers: Denker, die ihr ethisches Denken in die Tat umsetzen, sind die mächtigsten Faktoren der Weltgeschichte. Schweitzer selbst lebt ja das Leben der Hingabe seines Selbst: „Ich lebe mein Leben in Gott, in der geheimnisvollen ethischen Gottespersönlichkeit, die ich in der Welt nicht erkenne, aber als Willen in mir erlebe". Während aber bei Schweitzer die Ehrfurcht vor dem Leben den Menschen antreiben soll, gleichwie die durch Wasser sich wühlende Schraube das Schiff, so ist es bei Kant die Ehrfurcht vor der Vernunft des Menschen und dem von der Vernunft kraft ihrer Autonomie erkannten moralischen Gesetz. Denn die Sache zu fördern gilt es, das höchste Gut zu wirken. Achtung und Ehrfurcht vor dem Sittengesetz soll zum inneren Wert, zur Würde der intelligibelen Persönlichkeit in der empirischen Person führen, wenn nach diesem Gesetz gelebt wird: Die Menschheit im Menschen, so hörten wir, ist heilig, ist Selbstzweck. Indem man in der Beförderung des höchsten Gutes, des Reiches Gottes, den heiligen Gotteswillen erfüllt, gewinnt man selbst an Achtung und Würde und erfährt so in der Intelligibilität seiner sittlich-religiösen Persönlichkeit ein existentielles Sein. Das Reich Gottes, das man durch die Tat fördert, ist ja dann, wie Kant sagt, zu uns gekommen, es ist dann gewissermaßen inwendig in uns; zum Dritten Reich, das jetzt angebrochen, der Kantische Geist. möchte es heißen. Uns genügte, wie wir oben sagten, jenes

[68]) Moeller van den Bruck: Das Dritte Reich, S. 240.

Descartessche cogito ergo sum nicht, das nur zu Abstraktionen führt und die Brücke zur Tat, zum Leben, zur Welt nicht findet. Besser wäre dafür schon: ago ergo sum; aber auch das genügt nicht, da es sich nicht um ein beliebiges Handeln dreht, sondern um das bestimmte Handeln in Angemessenheit an das moralische Gesetz. Da aber die Ehrfurcht vor dem moralischen Gesetz des Agens ist, so kommen wir auf die Formulierung: agor, ergo sum. Indem ich getrieben werde (zur Handlung) auf Grund des kraft der Autonomie der Vernunft erkannten moralischen Gesetzes, bin ich existentiell, eine sittliche Persönlichkeit, ein Glied des mundus intelligibilis. So sagt ja auch der Beschluß der praktischen Vernunft. Zwei Dinge — den bestirnten Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir — verknüpfe ich unmittelbar mit dem Bewußtsein meiner Existenz. Das erstere fängt von dem Platz an, den ich in der äußeren Sinnenwelt einnehme, das zweite von meinem unsichtbaren Selbst, von meiner Persönlichkeit. Der erstere Anblick einer zahllosen Weltenmenge vernichtet gleichsam meine Wichtigkeit, der zweite Anblick (einer Verstandeswelt) erhebt meinen Wert als einer Intelligenz unendlich durch meine Persönlichkeit, in welcher das moralische Gesetz mir ein von der Tierheit und selbst von der ganzen Sinnenwelt unabhängiges Leben offenbart.

Das ist das Leben in Gott, das Leben nach seinem Willen, die Betätigung des moralischen Gesetzes, das heilig, lauter und rein ist. Das ist echte Moralität, die zur Religion führt, das ist als guter Lebenswandel wahrhafter Gottesdienst. In Konflikt mit der Sinnlichkeit, im Kampf mit der Sünde, in Ueberwindung des Widerstandes, den die Welt und das Böse, Normwidrige empirischer Art bereiten, läutert sich der Mensch in ständigem Fortschreiten empor zum Ideal seiner Bestimmung. In der Dialektik des intelligibelen und des empirischen Charakters vollzieht sich dieser beständige Läuterungsprozeß, indem der empirische Charakter geschwächt,

zurückgedrängt, niedergeschlagen, überwunden wird und alles Empirische, Materiale, Sinnliche dem intelligibelen Reich der Freiheit mit seiner moralischen Ordnung und dem moralischen intelligibelen Charakter gemäß gestaltet wird in immer größerer Angemessenheit und immer stärker spürbar werdender Annäherung an Gott durch Betätigung seines Willens und Beförderung seines Reiches. — Indem auf Grund solcher Dialektik eine ständige Annäherung an Gott stattfindet, kann dieselbe angesehen werden als echtes und eigentliches Phänomen der philosophischen Religionslehre K a n t s. —

———

B. 5: Anhang.

(Erläuterungen, Zusätze, Auseinandersetzung.)

B. 5a) Kant und Goethe.

Wir haben, wie aus der Abhandlung des öfteren zu ersehen ist, den Sinn der Kantischen Religionsphilosophie an Faust exemplifiziert und so eine Synthese von Kant und Goethe hergestellt. Das wird befremden. Wer Chamberlains Kant gelesen hat, wird gefunden haben, daß es keinen größeren Gegensatz gibt als den von Kant und Goethe. Auch Schmalenbach schreibt, die religiöse Position Kants schließt ihn an die große Linie der älteren Neuzeit an und trennt ihn von Goethe. Für Kant wie für Luther und Calvin standen sich Gott und Welt — unbeschadet einer letzten Einigungsmöglichkeit — in ungeheurem Abstand gegenüber. Das hält Kant vom Zeitalter Goethes fern. Hier steht die Welt mit Gott zusammen; sie ist Gottes Leib, nicht Gottes Widersacher[1]).

Demgegenüber wäre zu bemerken, daß Goethe uns maßgebend geworden ist als Schöpfer seines gewaltigen Faustkunstwerkes, als Verwirklicher des Faustgedankens. In dem Läuterungsprozeß eines Faust sieht Goethe sein eigenes Leben dargestellt, das in ständiger Aufwärtsbewegung zu Gott hin fortschreitet. Goethe-Faust ist also das klassische Exempel der Kantischen Religionsphilosophie. — Goethes Anschauung ist eine schwankende, mal nennt er sich einen Pantheisten, mal einen Monotheisten, mal einen Polytheisten. Hier bezeichnet er sich als dezidierten Nicht-

[1]) Schmalenbach: Kants Religion, 1929, S. 132.

christen; dort als den einzig wahren Christen. Hier sagt er von Luther und der Reformation: „Wir wissen garnicht, was wir alles Luther und der Reformation zu danken haben. Wir haben wieder den Mut, mit festen Füßen auf Gottes Erde zu stehen und uns in unserer gottbegabten Menschennatur zu fühlen." — Dort meint er inbezug auf die Kantische Religionslehre: Kant habe seinen philosophischen Mantel freventlich mit dem Schandfleck des radikalen Bösen beschlabbert — also entweder verzichten wir auf eine einheitliche Welt- und Glaubensanschauung Goethes, oder aber wir halten uns an Faust, indem wir der Ueberzeugung sind, daß hier Goethe eine der Kantischen Religionslehre kongenial durchgeführte Glaubens- und Lebensanschauung entwickelt, die im letzten Grunde den Niederschlag seines eigenen inhalts- wie arbeitsreichen, in stetem Aufstieg begriffenen Lebens darstellt. Goethe will nachgelebt sein[2]). Den Läuterungsgedanken eines Goethe-Faust und die aus ihm resultierende in ständigem Kampf mit dem Bösen sich behauptende, ja sich vermehrende und erhöhende Kraft der Entfaltung seiner im letzten Grunde guten Anlage — trotz des radikalen Bösen, dargestellt in Mephistopheles — hat Kühnemann in seinem Goethewerk[3]) zum Hauptgesichtspunkt seiner großangelegten Konzeption gemacht: Indem die Liebe von oben teilnimmt an diesem edlen Glied der Geisterwelt und letzthin in diesem zur Herrlichkeit ausgereiften Leben lediglich der Ratschluß der göttlichen Güte und Weisheit (cfr. Prolog) sich offenbart, erhält das Leben von Faust-Goethe den Stempel göttlicher Weihe und erscheint verklärt im Lichte der Religion. So sagt Kühnemann[4]): Das Göttliche walten lassen in unserer Tat und die Tat als den Weg zu Gott

[2]) Obenauer: Goethe in seinem Verhältnis zur Religion. 1921, S. 4.
[3]) Kühnemann: Goethe, 2. Bd. 1930.
[4]) Kühnemann: Goethe, 2. Bd. 1930, Band II, S. 240.

erproben, das ist das letzte Wort, das ist der Inbegriff der Weisheit. Um das Leben zu verstehen, muß man verstehen zu leben. Und an anderer Stelle[5]): Das Ganze des Goethischen Lebens ist Religion. — Wer durch die Hallen der Goethischen Wahrheit wandelt, meint Kühnemann, in der Vorrede zum zweiten Bande seines Goethewerkes, wie sie in dem Ganzen der großen hinter dem zweiten Teil des Faust stehenden Erkenntnisarbeit offenbar wird, fühlt am Ende vielleicht zum eigenen Erstaunen, wie er mit Goethe ein anderer Mensch geworden ist. — Das heißt denn doch nichts anderes, als an diesem Läuterungsprozeß eines Goethe-Faust teilnehmen, sich innerlich wandeln, eine neue sittlich-religiöse Persönlichkeit, werden, den Sinn seines Daseins erfüllen. Man wird seiner Menschenwürde bewußt, seines ureigensten Selbst, des Urquells (Prolog), des existentiellen Ich, des wahren Menschentums und der echten Menschheit, die gottgerichtet ist. In diesem Sinn ist uns Goethe-Faust der Interpret Kantischer Religionslehre.

B. *5b) Ist der intelligibele Charakter einheitlich?*

Es handelt sich um die Frage, ob es berechtigt sei, zu behaupten, wie Sommerlath es tut, daß der Traum von einer einheitlichen Auffassung der Lehre vom intelligibelen Charakter gründlich zerstört ist[1]). Sannwald selbst macht auf diese Behauptung aufmerksam, und spricht vom Widerspruch im Begriff des intelligibelen Ich[2]), der darin bestehen soll, wie der Ablauf einer Handlung nach empirischen Gesetzen festgelegt ist und andererseits zugleich ein Produkt einer freien

[5]) Kühnemann: Goethe, Band I, S. 52.

[1]) Sommerlath: Kants Lehre vom intelligiblen Charakter Seite 109.

[2]) Sannwald: Der Begriff der Dialektik und die Anthropologie, 1931, S. 90.

Entscheidung ist, die an sich auch anders hätte ausfallen können.

Hierzu sei ganz kurz folgendes bemerkt. Es handelt sich um den intelligibelen Charakter der Vernunft und zwar der reinen praktischen Vernunft. Dieser ist einheitlich und ruht in zeitloser Erkenntnis vor unserem Geist. In der theoretischen Vernunft ist der intelligibele Charakter nur ein Grenzfall. Wir betonten immer wieder den Primat der praktischen Vernunft, wir stellten den richtigen Ansatzpunkt an den Anfang, wir wiesen hin auf Goethe-Faust als den Interpreten der Kantischen Religionslehre; wir unterstrichen das Evangelium der Tat. Die Tat eröffnet einen neuen Aspekt. Bei der Tat wird gefragt — vor dem Forum der praktischen Vernunft — ob sie moralisch ist oder nicht, ob Schuld darauf lastet. Gewiß nimmt der Mensch, der in Vernunft- und Sinnenwesen gespalten ist, jede empirische Tat erst in die intelligibele Welt des Verstandes. Ist hier die Tat schon von der Heteronomie der Sinnlichkeit diktiert, so ist gewiß der intelligibele Charakter schon böse, aber er ist dann nicht mehr der intelligibele Charakter der reinen praktischen Vernunft, der ein durchaus einheitlicher ist, wie wir das in unserer Abhandlung zur Genüge nachgewiesen haben.

B. *5c) Intelligibeler Charakter und Zeitproblem.*

Unendlich viel schwieriger ist dagegen die Frage, wie sich der intelligibele Charakter zur Zeit verhalte, die ebenfalls nur anhangsweise, da streng genommen, nicht zum Thema gehörig, behandelt werden kann, und eine ganze Abhandlung für sich erfordern würde[1]). Daß in der praktischen

[1]) Ich denke an Hans Wilhelm Schmidt: Zeit und Ewigkeit, 1927 — oder an die Zeitschrift der Dialektiker „Zwischen den Zeiten" u. a.

Betätigung die transzendentale Aesthetik der reinen theoretischen Vernunft überholt ist, darüber dürfte kein Zweifel bestehen. Jetzt handelt es sich nicht um Fragen des Erkennens, sondern um die tiefer liegenden des Lebens. Hier handelt es sich um das Problem von Geschichte und Idee (z. B. Sündenfall, mutato nomine fabula de te narratur); es handelt sich um die Frage, wie stehen Leben und Idee zueinander (Goethe-Faust); es handelt sich hier um das Verhältnis des Zeitlichen zum Ueberzeitlichen. Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis, so der Schluß des Faust, auf den der Prolog hinweist: Und was in schwankender Erscheinung schwebt, befestiget mit dauernden Gedanken.

Keineswegs aber liegt ein Widerspruch vor; es sind eben andere Aspekte, andere Sphären, dort die intelligibele Welt mit der ihr eigentümlichen Zeit- und Raumauffassung; hier die empirische Welt mit ihrer so ganz anderen Zeit- und Raumauffassung. Wird also das intelligibele Ich als zeitlos bezeichnet, so geschieht es lediglich doch von der empirischen Zeitauffassung aus, es ist darum doch nicht tot, so daß es mit einem tätigen intelligibelen Ich im Widerspruch stehen müßte. Auch das intelligibele Ich ist tätig. So schon auf dem Gebiet theoretischer Erkenntnis, die ja nach Kant in dem Zusammen der Rezeptivität der Sinnlichkeit und der Spontaneität des Verstandes zustande kommt, weit mehr noch auf dem Gebiet praktischer Erkenntnis. Auch hier erkennt das intelligibele Ich die zeitlos gültigen Normen, Imperative, Gesetze, und ist bemüht, alles Psychologisch-Empirische in diesem Sinn zu gestalten. Hierauf beruht ja die Möglichkeit religiöser Kultur, religiösen Fortschritts in der zeitlich-räumlichen Welt der bloßen Erscheinungen. Das Räumliche und Zeitliche bedeutet selbst einen Inbegriff gedanklicher Inhalte, die reines Denken unabhängig von aller Erfahrung entdecken kann, da sie als Gesetzlichkeiten aller Erfahrungsmöglichkeiten gelten. Die Einheit von Gedanke und Natur, von Geist und Welt ist

in ihrer Wurzel aufgewiesen, die freilich das Wunder der Wunder ist[2]). So muß es in dem Verhältnis von Geist und Welt ein Verbindungsmittel beider zu einem absoluten Ganzen geben in dem Menschen, der als Naturwesen doch zugleich Persönlichkeit hat, um das Sinnenprinzip mit dem Uebersinnlichen zu verknüpfen[3]). Im übrigen führt Kant die Doppelrelation der empirischen und der intelligibelen Kausalität in seiner Kritik der reinen Vernunft des längeren aus[4]). Die autonomen rationalen Akte des Bewußtseins haben eine ihnen spezifisch eignende Zeitüberlegenheit.

B. *5d) Beurteilung im Lichte des Theologischen.*

α) Stellung der ratio. Wissen und Glaube (suprarational).

Der Standpunkt Kants in seiner Religionslehre wird theologischerseits mitunter aufs schärfste angegriffen und verworfen. Ehe man indessen einen Gegner verurteilt, möchte man ihn zuvor genau kennen.

Daß Kant eine besondere Stellung einnimmt, lehrt uns klar und deutlich das Buch von Kutter: Im Anfang war die Tat. Kant steht besonders, er ist nicht zusammenzunehmen mit Fichte und Hegel; Kant gehört zu den Distanzphilosophen, wie wir das oben ausgeführt haben. Adickes nennt Kant im Opus postumum einen entschiedenen Theisten (S. 831). Die Autonomie ist gottgerichtet, das Moralische führt zur Religion, Gott wird postuliert. Die Pflichten werden als göttliche Gebote erkannt. Das Reich Gottes soll gebaut

---

[2]) Kühnemann: Kant II, 1924, S. 142.

[3]) Adickes Opus postumum S. 770.

[4]) Kant: Kritik der reinen Vernunft, S. 483 sq. u. a. — cfr. dazu Prol. S. 115, 116. Ein jeder Anfang der Handlung eines Wesens ist ein erster Anfang, obgleich dieselbe Handlung in der Reihe der Erscheinungen nur ein subalterner Anfang ist usw., S. 116, findet sich der Ausdruck: subordiniert für subaltern.

werden. Daß die Autonomie Gott entthront habe, sich selbst an die Stelle Gottes gesetzt[1]), ist völlige Verkennung eines Kant.

Völlig unberechtigt ist die Rede vom Titanismus Kants. — Was wollten die Titanen? Die Götter stürzen, sich selbst an deren Stelle setzen. Das ist gewiß Hybris, Frevel, Uebermut, der nicht schwer genug gestraft werden kann. — Was will dagegen Kant? Gott, der durch die Aufklärung entthront war, wiederfinden. Gott und die Welt wieder in das rechte Verhältnis bringen. Kant will Wissen und Glaube versöhnen. Ritschl urteilt, daß die Fortbildung der Erkenntnismethode der Ethik durch Kant zugleich die Bedeutung einer praktischen Wiederherstellung des Protestantismus habe. Die Strenge, in welcher Kant die Verbindlichkeit des Gesetzes behauptete, und die Deutlichkeit, in welcher er den sittlichen aus Freiheit entspringenden Charakter desselben zeigte, bezeichnen die Ueberwindung der Grundsätze der Aufklärung und zugleich die Erneuerung der sittlichen Weltanschauung der Reformation. — Religiös gründet er sich auf die Unbedingtheit der Gnade Gottes[2]).

Bei Kant ist keine Spur von Hybris vorhanden. Im Gegenteil, wie oft hören wir, daß das moralische Gesetz den Eigendünkel niederschlägt. Er spricht von Wiedergeburt und Aenderung des Herzens, vom Ablegen des alten Menschen und Anziehen des neuen. Wenn behauptet wird, Kant habe mit dem Kreuz nichts anzufangen gewußt, so stimmt das in ethischer Beziehung sicherlich nicht. Soll der alte Mensch abgelegt werden, so ist das nichts anderes als ein Kreuzigen des alten Menschen. Was Paulus sagt, daß die Christo angehören, die ihr Fleisch samt den Lüsten und Begierden kreuzigen[3]); was

[1]) Karl Francke: Autonomie 1926 S. 67 — unter Zitierung von Barth.

[2]) Albrecht Ritschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, 1903, S. 431.

[3]) Gal. 5, 24.

Johannes sagt: Was in der Welt ist, des Fleisches Lust und der Augen Lust und hoffärtiges Leben ist nicht vom Vater, sondern von der Welt. Und die Welt vergehet mit ihrer Lust; wer aber denWillen Gottes tut, der bleibet in Ewigkeit[4]). Das ist doch im Sinne Kantischer Ethik. Also von Titanismus keine Rede! Auch von den Distanzgefühlen haben wir gesprochen. Also Kant wahrt den Abstand zwischen Gott und Welt. Wohl kann der Mensch kraft seiner Vernunft Gottes Willen erkennen, aber sobald er ihn in die Tat umzusetzen sich müht, macht sich der entgegengesetzte Einfluß der Welt geltend.

Also Kant hat die Aufklärung, wie sie der seichte Vulgärrationalismus verkündete, restlos überwunden.

Freilich, das muß zugegeben werden, Kant war in erster Linie Philosoph und hat als solcher sich mit der Aufklärung auseinandergesetzt. Als Philosoph suchte er den Gottesglauben zu retten, als Philosoph suchte er eine Versöhnung von Wissen und Glauben zu erreichen.

Kant war Rationalist, ihm ist die Ratio und zwar die menschliche Ratio das Primäre, der Ausgangspunkt, das Apriori. Er schreibt seine Hauptwerke, die Kritiken: die Kritik der reinen Vernunft, die Kritik der praktischen Vernunft, die Kritik der Urteilskraft, also der ästhetischen Vernunft, dazu die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Also von der Vernunft geht er aus. Sie ist ihm das Urdatum.

Die Frage wäre also die, ob sich von der menschlichen Ratio ein Weg zu Gott finden läßt. Kant gibt die Antwort: Von der theoretischen Vernunft aus, die lediglich auf die Sinnenwelt eingeschränkt (restringiert) ist, nein; wohl aber kann von der praktischen Vernunft aus Gott postuliert werden. Die Moral, d. h. echte wahre Moralität, führt zur Religion. Gewiß, Gott an sich kann nur geglaubt werden, er ist

[4]) 1. Joh. 2, 16. 17.

überschwenglich. Aber sein Wille kann erfüllt, sein Reich gebaut werden — in Auseinandersetzung mit der gottfeindlichen, sinnlichen, sündhaften Welt, die aber nur dazu dienen soll, an des Menschen Bestimmung zu erinnern, und ihm helfen soll, den Sinn des Lebens zu erfüllen. Gott selber ist zu groß; er paßt nicht in den Rahmen eines von menschlicher Ratio aufgestellten Systems. Trotzdem hat er sich nicht unbezeugt gelassen; er wird in dem von der reinen praktischen Vernunft erkannten Sittengesetz offenbar, und die Erfüllung desselben, das Streben wenigstens, es zu erfüllen, das Ringen und Kämpfen, das Stärkerwerden in den Konflikten, Mühen und Arbeiten, diese Läuterung führt in Gottes Nähe und wird letzthin als Erfüllung seines guten gnädigen Ratschlusses angesehen (cfr. Faust). Auch bei K a n t ist es Güte und Gnade Gottes, wenn der Mensch, der trotz allen Strebens unvollkommen ist und nie die Heiligkeit des göttlichen Willens auf Erden erreicht, von Gott gerechtfertigt wird, wenn der Wille zum Guten, der in seiner Betätigung auf Erden doch immer zurückbleibt, wenn die lautere reine moralische Gesinnung von Gott als Tat genommen wird. Es ist ein Urteilsspruch aus Gnade, wenn der Mensch nicht verdammt wird. Wir haben nach der empirischen Selbsterkenntnis keinen Rechtsanspruch, kein Verdienst[5]). Nur geht der Weg, den K a n t für den rechten Weg hält, von der Tugend zur Begnadigung vorwärts[6]).

So und nur so läßt sich eine Verständigung von Wissen und Glauben erreichen. Das Wissen der theoretischen Vernunft wird eingeschränkt, auf die sinnenfällige Welt restringiert, die Erkenntnis der praktischen Vernunft indessen gibt uns den Aufblick zur neuen Welt Gottes, die Tat, die wahrhaft gute sittliche Tat, stellt die Verbindung beider Welten her, in unserem Kämpfen, Aufstehen, Fortschreiten nähern

[5]) K a n t : Religionslehre, S. 84.
[6]) ibidem S. 236.

wir uns Gott, der das Streben mit Vollendung krönt — aus Gnade.

Man hat nun in der neuesten Theologie an dieser himmelstürmenden Geradlinigkeit[7]) Anstoß genommen. Mensch und Gott sind völlig geschieden, von Menschen aus führt kein Weg zu Gott. Gott ist ganz anders, von ihm kann der Mensch als Mensch nie etwas wissen noch haben[8]). Gerade die Ungebrochenheit wird als Hybris gebrandmarkt.

Wie es mit der angeblichen Hybris steht, ebenso wie mit dem Titanismus, haben wir bereits gesehen. Es handelt sich auch um kein Himmelstürmen, sondern Aufwärtsstreben, Himmelstreben. Wenn auch die Bäume nicht in den Himmel wachsen, so streben sie doch gen Himmel, was das einzig Richtige ist. Ungereimt aber wäre die Bezeichnung, daß sie den Himmel stürmen.

Doch wie steht's mit der Geradlinigkeit? Wir sahen, wie die praktische Vernunft den Willen Gottes erkennt, indessen den Willen Gottes aufzunehmen in die Maxime seines Willens als obersten Bestimmungsgrund, dazu bedarf es der Aenderung des Herzens, des Kampfes. Kant spricht ja vom Ablegen des alten und Anziehen des neuen Menschen. Also so geradlinig und ungebrochen ist das, was Kant will, gar nicht.

Indessen handelt es sich doch um die tiefere Frage, ob der ganze Mensch, die psychophysische Person, von Gott getrennt ist, so getrennt, daß er Gott nicht erreicht, nicht erkennt, nicht zu ihm kommen kann. Oder ob der Mensch, der in Vernunftwesen und Sinnenwesen geschieden ist, mit seiner intelligibelen Seite zu Gott gehört, gottgerichtet sein kann, Gottes Willen erkennt und bemüht ist, denselben in die Tat umzusetzen und so das Reich Gottes zu fördern. Ist also die Ver-

---

[7]) Karl Barth: Das Wort Gottes und die Theologie, 1924 Seite 205.

[8]) Karl Barth: Römerbrief, 1926, S. 4.

nunft so verderbt und verkehrt (nach dem Fall), daß sie Gott nicht mal erkennt, nicht streben noch wirken kann, oder ist die Vernunft das göttliche Ebenbild, die Anlage zum Guten, die durch die Sünde getrübt, aber nicht getilgt ist, und vermag der Mensch die Wiederherstellung der ursprünglichen Anlage zu wirken, trotz des radikalen Bösen, das aber, wie Kant ausdrücklich bemerkt, nicht von Grund aus verderbt ist, vielmehr ist der Mensch nur als durch Verführung gefallen und somit noch einer Besserung fähig.

Kant zeigt uns, wie die Vernunft dennoch fähig ist, Gottes Willen zu erkennen. Kraft der Autonomie der Vernunft erkennen wir die Pflichten als göttliche Gebote. Hier huldigt Kant dem Satz der Aufklärung: Sapere aude. Wage es, vernünftig zu sein. — Wir haben von einer natürlichen Dialektik[9]), die Kant erwähnt, schon gesprochen. Es gibt ein gewisses Vernünfteln, das subjektiver und sophistischer Art ist; indessen die reine praktische Vernunft erkennt das Sittengesetz, den Willen Gottes.

So muß immer wieder darauf hingewiesen werden, daß es sich bei Kant um die Erkenntnis des Sittengesetzes als des heiligen Gotteswillens handelt; daß also die Vernunft fähig ist, das Göttliche zu erkennen. Und wie Goethe sagt: Wär' nicht das Auge sonnenhaft, die Sonne könnt' es nie erblicken, so möchten wir sagen, daß die Vernunft, gotthaft, gottartig ist, da sie Gottes Willen erkennt, Gottes Reich fördert als das höchste Gut.

Also hier ist die Vernunft gotthaft, dort verderbt, das ist der Fundamentalunterschied. Wie eben ein Wort von Goethe zitiert, so folge eines von Karl Barth: Der Wille des Menschen ist und bleibt unfrei, er steht und wird stehen unter der vernichtenden Wirkung des Sündenfalls: heterogen seine Zwecke vom niedrigsten bis zum höchsten, böse sein

---

[9]) Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S. 24.

Tun, sein Vollbringen nicht nur unvollkommen, sondern verkehrt[10]).

Hier hat die Aufklärung Wandel geschaffen, sie hat die Vernunft in ihr Recht eingesetzt. Den seichten Rationalismus, wie wir gesehen, überwindet Kant, der die ethischen Forderungen der reinen praktischen Vernunft erkennen lehrt und diese als Gesetze eines Reiches der Freiheit als des Reiches Gottes aufzeigt. Jetzt wird sich der Mensch seiner Kraft bewußt, die in Vernunft und Wissenschaft liegt. Der Sündenfall ist nicht mehr ein Fluch, der die Vernunft verderbt hat und alles Tun lähmt, sondern er wird zum Sporn, daß der Mensch die ursprüngliche Anlage zum Guten wiederherstelle. Streben, schaffen, arbeiten ist die neue Parole.

Doch „Es irrt der Mensch, solang er strebt". — So hören wir im Prolog des Faust. Und ähnlich sagt Lessing, wie schon erwähnt: Nicht die Wahrheit, in deren Besitz irgend ein Mensch ist oder zu sein vermeint, sondern die aufrichtige Mühe, die er angewandt hat, hinter die Wahrheit zu kommen, macht den Wert des Menschen. Denn nicht durch den Besitz, sondern durch die Nachforschung der Wahrheit erweitern sich seine Kräfte, worin alleine seine immer wachsende Vollkommenheit bestehet.

Stimmt also, so fragen wir, der Satz: „Es irrt der Mensch, solang er strebt?" — Der Ton liegt dabei auf dem „strebt". Wir meinen natürlich Streben im guten Sinn, wie ja auch Lessing interpretiert: Nachforschen, Kräfte erweitern lassen, also Streben gleich Weiterstreben, Vorwärtsstreben. Kann der Mensch irren, wenn er vorwärtsstrebt, wenn er durch Aufwärtsstreben sich zu vervollkommnen müht?. —

[10]) Karl Barth: Das Wort Gottes und die Theologie, 1924, S. 148. — In welche „grauenvollen Schuldabgründe" autonomes Wollen stürzt, sagt Karl Francke (Autonomie, 1926, S. 65). — Stände da statt dessen heteronome Sinnlichkeit und Sünde, könnte man verstehen. Aber was in aller Welt hat die Autonomie des Willens mit Kains Brudermord zu tun?

Wenn ein bekannter Kaiser geäußert hat: „Ein Mensch, der zwei Sprachen kann, ist zwei Menschen wert" — setzen wir hinzu: Wer vier, fünf Sprachen kann, ist dementsprechend viel Menschen wert, ist da das Streben, das Arbeiten und Mühen, Irrtum oder Verkehrtheit?

Es irrt der Mensch, solang er strebt! — Gewiß ist der Sinn der Fauststelle der, daß der Irrtum eine notwendige Begleiterscheinung des Streben ist, welches dennoch allein die Ehre des Menschen ausmacht. Wir gehören zu dem Geschlecht, das aus dem Dunkeln ins Helle strebt, wenn auch dieses Licht dennoch für Menschen nie die absolute Klarheit Gottes ist.

Wie anders die dialektische Theologie. Da wird gelehrt, daß der Mensch und gerade der strebende ringende Mensch in Bezug auf Gott irrt — mag er noch so hoch den Turm zu Babel bauen, den Himmel erreicht er nie. Mag er noch so weit die Brücke schlagen zu Gott hin, er irrt; und je mehr er strebt, um so größer nur sein Irren. Auf die Spitze getrieben gilt das Wort: Es ist doch unser Tun umsonst auch in dem besten Leben; und Paulus lehrt: So liegt es nun nicht an jemandes Wollen oder Laufen, sondern an Gottes Erbarmen[11]).

Hier kann die Vernunft nicht mit, hier kann die Philosophie nicht mit. Das ist das Unvernünftigste, was es gibt, wenn alles ehrliche und aufrichtige Streben und Kämpfen auch vor Gott vergeblich sein sollte. Gewiß ist letzten Endes alles Gnade, so sagt auch K a n t ; es ist die Liebe von oben, so heißt es im Faust. — Aber dieses Pochen auf Gott, dieses sich Verlassen auf die göttliche Gnade soll doch nicht zur Ruhe, zur Trägheit, zum Stolz führen. Gerade die aufrichtige Mühe geschieht ja im Sinne des Herrn, der den, der ihm verworren dient, in die Klarheit führt. Ganz ausgezeichnet ist das Bild

[11]) Röm. 9. 16.

vom Gärtner und vom Bäumchen: Der Gärtner hat seine Freude am Wachsen und Gedeihen des Baumes. So erkennt Gott im strebenden, aufrichtig strebenden und ringenden Menschen ein Grünen, das zur Blüte und Frucht führt. Es ist die Anlage zum Guten, die sich trotz der Stürme des Lebens durchsetzt; es ist der Strom des Urquells, der sich Bahn bricht zum Meere, und wenn Steine und Felsen Widerstand leisten. Es ist das göttliche Ebenbild in uns; es ist, wie wir vorhin sagten, das Gotthafte, Gottverwandte und darum Gottgerichtete der menschlichen Vernunft.

Nur auf solche Lösung des Problems von Glauben und Wissen würde sich die Philosophie einlassen, bei der die Stellung der menschlichen Ratio als primär gewahrt wird. Die Philosophie würde sich selber aufgeben, wenn sie nicht von dem theoretischen wie praktischen Apriori der menschlichen Vernunft ausginge. Die reine praktische Vernunft richtet nun die Vertikale auf, von der sie hofft und glaubt, daß sie ihr Ziel, Gott, erreichen wird, da sie im Sinn der höchsten Güte und Weisheit kraft der Gotthaftigkeit der Vernunft in ihrer reinen Erkenntnis aufgerichtet ist, wenn auch letzthin die Erreichung des Zieles, also die Erfüllung der Hoffnung, lediglich Gnade ist. — Kant selber sucht ja in einer Religionslehre die Frage zu beantworten: Was darf ich hoffen? Er kommt zu dem protestantischen Begriff des Glaubens (fidere vertrauen, zuversichtlich hoffen)[12]). Der Glaube ist somit eine Ergänzung des Wissens; das ist das Ende der Philosophie zu wissen, daß wir glauben müssen. Von einem Sacrificium intellectus[13]) ist hier keine Rede, lediglich von einer Restrictio intellectus[14]), der Verstand wird auf die sinnenfällige Welt beschränkt. Wohl aber von einem Opfer des Willens, von

[12]) Hebr. 11, 1. Die bekannte Definition: Es ist aber der Glaube eine gewisse Zuversicht des, das man hoffet.

[13]) Opfer des Verstandes.

[14]) Einschränkung des Verstandes.

einer Aenderung des Herzens, von einer Abkehr vom Reich der Welt und einer Unterordnung desselben unter die höchste Aufgabe des Menschen, das Reich Gottes zu bauen.

Hier geht der Glaube über die Vernunft hinaus, er ist vernunftjenseitig; wir möchten diese Auffassung die suprarationale nennen. Lediglich auf dem Grunde solcher Auffassung dürfte im Kantischen Sinne das Goethewort sich erfüllen: Glaube und Wissen sollen sich nicht aufheben, sondern ergänzen.

B. 5 d) β) Wissen und Glaube (irrational).

Auf eine andere Lösung des Problems der Versöhnung von Glauben und Wissen macht Rickert aufmerksam in seinem Buch: Kant als Philosoph der modernen Kultur[1]). Das Christentum setzt an Stelle des allgemeinen vernünftigen Weltprinzips einen persönlichen Gott, der nicht nur für jedes einzelne Individuum absolute Bedeutung hat, sondern zugleich jedem einzelnen Individuum absolute Bedeutung verleiht. Das Verhältnis der Liebe zu ihm muß sich daher anders gestalten als im antiken Eros. Für Jesus wurde das All zum Ausdruck eines persönlichen Wesens, mit welchem den Menschen die denkbar innigste persönliche Beziehung verbindet, die des Kindes zu seinem Vater. — Jesus als Individuum weilte im All wie im väterlichen Hause. — So dreht sich in der christlichen Religion alles um die Gotteskindschaft des Menschen. Es kommt hierbei in jedem besonderen Fall auf den einzelnen konkreten Menschen an, der sich als individuelle Person mit seinem persönlichen Vater im Himmel durch persönliche Liebe wechselseitig verbunden weiß. Diese Realität, nicht ein abstrakter Gedanke, ist der „Kern" des Christentums. Das

[1]) Rickert: Kant als Philosoph der modernen Kultur, 1924, S. 84 sq.

Christentum ist keine Philosophie. Das Christentum ist irrational, aber nicht paradox. Die Gotteskindschaft ist in jedem Fall etwas völlig Irrationales. Wir aber verfälschen die Irrationalität des Christentums, indem wir es als das Paradoxe nehmen. Das Paradoxe ist das Intellektuelle, nur mit negativem Vorzeichen. Das Irrationale dagegen ist jeder Art der Intellektualisierung, auch der negativen entzogen. Das Irrationale muß von jeder Dialektik freigehalten werden, wenn seine Eigenart gewahrt bleiben soll. Es schlägt erst dort ins Antilogische um, wo man den Versuch macht, es zu rationalisieren. Wenn in der Gotteskindschaft das Wesen des Christentums steckt, so ist damit sein irrationaler Charakter auf das unzweideutigste bezeichnet, der mit Paradoxie nichts zu tun hat. Es handelt sich, sagt Rickert, bei der Gotteskindschaft gar nicht um einen wissenschaftlichen Begriff, sondern allein um die Bezeichnung für ein Verhältnis, das zwar positiv theoretisch sich nicht fassen läßt, zugleich jedoch auch negativ theoretisch nicht gefaßt werden darf, da es sich auf ein Gebiet bezieht, in dem es weder theoretische Wahrheiten noch theoretische Unwahrheiten als Falschheiten gibt. Gotteskindschaft will der Ausdruck für eine Art des religiösen Lebens sein. Gott kommt zur Einzelseele in dem Augenblick, in dem sie ihn sucht, und befreit sie von der Sünde mit irrationaler grundsatzloser Liebe.

Kurz zuvor bemerkt Rickert, daß als die entscheidenden Faktoren im Christentum von ihm die in jeder Hinsicht irrationalen Faktoren gesehen werden. Wird mit „Gefühl" das Organ bezeichnet, mit dem der Mensch das Irrationale und nicht Rationalisierbare erfaßt, so wird der Ausdruck „religiöses Gefühl" brauchbar[2]). — Wir sprachen deshalb von einer emotional-irrationalen Vereinigung von Glaube und Wissen.

---

[2]) Rickert: Kant als Philosoph der modernen Kultur, S. 82.

Dieser Hinweis mag genügen. Der Kern des Christentums, die Gotteskindschaft, die Liebe als die bessere Gerechtigkeit, die wechselseitige persönliche Liebe zu dem persönlichen Gott ist emotional, insofern irrational und wird gegen den rationalen Bereich der Ratio abgegrenzt.

In überzeugender Weise aber wird von Rickert das Irrationale von dem Paradoxen geschieden.

Im übrigen sei bemerkt, daß das emotionale Motiv sich neuerdings in der Theologie stärker bemerkbar macht, wobei zwischen „Eros" und „Agape"[3]) scharf geschieden wird. In großer Konzeption über das Agapeproblem liegt das Werk von Koepp vor[4]). Die Agapetheologie macht der kritischen Theologie Konkurrenz. Sie ist irrational-metaphysisch und hat mit Philosophie nichts zu tun, am wenigsten mit Kantischer.

Die (kritische oder) dialektische Theologie dagegen ist paradox (kontrarational). Sie betont das „Denken von dort her"[5]) und tritt deshalb zu dem menschlichen Denken in Widerspruch. — So folge hier noch zuletzt eine Auseinandersetzung der kritischen Philosophie mit der dalektischen Theologie, deren Siegeslauf nach glänzenden anfänglichen Erfolgen allmählich ins Stocken geraten ist.

B. 5 d. γ) Diskrepanz von Wissen und Glauben (kontrarational, paradox).

Wie einleitend erwähnt worden ist, rüsten zum Gegenstoß gegen das Chaos der Gegenwart kritische Philosophie (zurück zu Kant und Goethe), wie kritische Theologie. Die letztere wurde als Retterin und Befreierin aus der schweren Not,

---

[3]) Anders Nygren: Eros und Agape, 1930, S. 185.

[4]) Wilhelm Koepp: Panagape, Bd. I, 1927; Bd. II, 1928.

[5]) Karl Barth: Schicksal und Idee in der Theologie. Aufsatz in: Zwischen den Zeiten, 1929, S. 341.

aus der Krisis, in die das besiegte Deutschland nach dem verlorenen Krieg geraten war, betrachtet und stürmisch begrüßt. Die neue Weisheit suchte und fand die Schuld an dem Zusammenbruch in der Hybris des von Gott gelösten Menschen, in einem Kulturidealismus[1]) und Kulturprotestantismus — Neuprotestantismus —[2]), den geduldet zu haben besondere Schuld der christlichen Theologie sei[3]), in der himmelstürmenden Geradlinigkeit und Ungebrochenheit des natürlichen Menschen, der sich anmaßte, sein zu wollen wie Gott, in den Illusionen einer Immanenzreligion und Mystik, die eigene Fündlein mit göttlicher Wahrheit verwechselte und somit saft- und kraftlos sein mußte. Das hereinbrechende Chaos bestätigte aufs neue die Lehre vom allgemeinen Verderben, von der allgemeinen Sündhaftigkeit der Menschheit. Es wurde zum Bewußtsein gebracht, daß alles unter dem Gerichte Gottes stand, alles sich in einer Krisis befand (Krisis heißt einmal: Urteil, Verurteilung, Gericht; sodann: Entscheidung) nämlich in der Krisis Gottes, unter dem Fluch Gottes, weil man ihm nicht die Ehre gegeben. Der Vater der neuesten Theologie, der sog. dialektischen, ist Karl Barth, dessen nächste Gesinnungsgenossen Eduard Thurneysen, Friedrich Gogarten, Emil Brunner[4]). Die dialektische Theologie steht heut im Mittelpunkt des religiösen Interesses. In leidenschaftlicher Erregung wird für und wider sie gestritten. Sie hat begeisterte Anhänger, aber auch erbitterte Gegner im philosophischen und theologischen Lager, und wird in letzterem sowohl von der liberalen wie von der konfessionellen Seite her angegriffen. Wir können die verschiedenen Positionen der dialektischen Theologie hier nicht in der gan-

[1]) Friedrich Gogarten: Illusionen, 1926.

[2]) Gogarten: Glaube und Wirklichkeit. 1928, S. 25 sq.

[3]) Gogarten: Die Schuld der Kirche gegen die Welt. 1928. (S. 26: Der Hieb auf Herder.)

[4]) Th. L. Haitjema, Karl Barths: „Kritische" Theologie 1926.

zen Weite ihrer Ausbreitung verfolgen[5]). Hier kommt nur in Frage, ob es der Dialektik dieser neuesten Theologie gelungen sei, das Problem, wie Wissen und Glaube sich zueinander verhalten, befriedigend zu lösen oder ob es nicht vielmehr so steht, daß diese Dialektik sich selber in einer Krisis befindet, aus der sie nicht mehr herauskommt.

Neben Urteil, Gericht heißt Krisis auch Entscheidung. So ruft die dialektische Theologie zur Entscheidung auf und zwar zwischen Welt und Gott, Zeit und Ewigkeit, Wissen und Glauben.

Das ist die Dialektik von einem (dulosen) Ich zu einem Du, von allem Menschlichen zum Göttlichen, von allem Wissen hin zur Offenbarung.

Dabei ist der Mensch und zwar der ganze psychophysische Mensch verderbt, sündig. Auch die Vernunft führt nicht zur Transzendenz, sie ist im Immanenten befangen. Welt bleibt Welt. Der protestantische Mensch ist der Mensch, dessen Denken und Trachten böse ist von Jugend auf. „Kann auch ein Mohr seine Haut wandeln oder ein Parder seine Flecken?" Wer das weiß, macht sich keine Illusionen über Welt und Menschen[6]). Ließe darum der, der die Anarchie will, sagt Gogarten[7]), sein Wollen im Glauben an die Vergebung der Sünde in dieser Krisis immer von neuem gerichtet sein, so wäre sein Wollen, sein Tun gut, jedenfalls es wäre nicht böser als das Tun des anderen, der den Staat will. — Kann die urteilende ratio, heißt es an anderer Stelle[8]) niemals den Menschen als Menschen erfassen, und ist sie nicht

---

[5]) Hierüber orientieren Wilhelm Koepp: Die gegenwärtige Geisteslage und die dialektische Theologie (1930) wie Giesecke: Die Aufgabe der Philosophie nach der dialektischen Theologie (1930).

[6]) Friedrich Gogarten: Illusionen. 1926, S. 142.

[7]) Friedrich Gogarten: Wider die Aechtung der Autorität. 1930, S. 16.

[8]) Friedrich Gogarten: Theologische Tradition und theologische Arbeit. 1927, S. 47.

mehr oder weniger als die feinste Gestalt der Sünde, als des Seinwollens wie Gott, dann ist auch der Mensch nur da in Wirklichkeit als Mensch zu erfassen, wo die Sünde in jeder Gestalt, also auch in der Gestalt der ratio aufgehoben wird.

So ruft Gogarten zur Entscheidung auf. Die kritische Theologie muß sich entscheiden, ob sie in ihrer modernen Art weiter Menschenwerk treiben will, „Geistesgeschichte“[9]) oder aber ob sie zur Theologie zurückkehrt. So polemisiert Gogarten gegen die Selbstherrlichkeit des autonomen Menschen, gegen die Ichhaftigkeit des Menschen, gegen jede menschliche Autorität. Zwischen Gott und Mensch ist ein absoluter Gegensatz[10]). Wir wenden uns gegen Religion, Kultur und Sittlichkeit, weil wir uns gegen diesen Anspruch und dieses Bemühen um eine direkte unmittelbare und das heißt werkhafte Berührung des Menschen und seines edelsten Teiles mit Gott wenden[11]). Daher kann auch der Gegensatz zwischen der Kirche und allem modernen Denken zu Recht bestehen[12]).

Doch genug dieser Proben. Wie man sieht, handelt es sich um den stärksten Dualismus. Fügen wir gleich hinzu, statischer Art.

Ist hier noch von Dialektik im prägnanten Sinn die Rede, wenn Dialektik soviel als Unterredung, Gespräch bedeutet? Ist hier nicht in ganz einseitiger Weise der Befehl des Du an

---

[9]) ibidem S. 37.

[10]) Friedrich Gogarten: Die religiöse Entscheidung. 1921, Seite 23.

[11]) Friedrich Gogarten: Illusionen. 1926, S. 34. cfr. Bogislav von Selchow: Der Glaube in der deutschen Ich-Zeit, S. 154. Mit diesem alles menschliche Tun verurteilenden Denken steht Gogarten in unüberbrückbarem Gegensatz zu Goethe. — Auch Gogartens „Politische Ethik“ beschäftigt sich mit der ethischen Forderung des „Du sollst“ im Gegensatz zu der „Man tut das und das“ Forderung (S. 187). — Aber das „Du sollst“, d. h. die Hörigkeit dem anderen gegenüber ist unerfüllbar und scheitert an dem unbedingten Anspruch Gottes.

[12]) Friedrich Gogarten: Illusionen. 1926, S. 64.

das Ich vorherrschend. Das Ich wird derartig relativiert, daß es zu einer bloßen Funktion des substantiellen Du gemacht wird. Die Stellung der menschlichen ratio ist derart erschüttert, ja aufgehoben, daß der Philosoph, für den die ratio Ausgangspunkt ist, nicht mitmachen kann.

Bei Karl Barth ist dieser Dualismus noch viel krasser. Barth ist reformierter Theologe, für ihn gilt jenes Wort: finitum non est capax infiniti. Also Gott und Mensch haben nichts miteinander zu tun. Damit verbindet sich der Gesichtspunkt der Ehre Gottes. Die Ehre Gottes steht bei Karl Barth im Vordergrund, die Selbstherrlichkeit Gottes, seine Majestät, sein Wille — um nicht zu sagen — seine Willkür und damit die Prädestination, die Kant den salto mortale der menschlichen Vernunft genannt hat[13]).

So haben wir zwei Welten, die völlig gegeneinander abgegrenzt sind, zwei Welten, die nicht zueinander mehr passen. Was von der menschlichen Vernunft gebilligt wird, kann von der göttlichen Vernunft verworfen werden. Hier handelt es sich garnicht um Dialektik in dem Sinne, daß durch Rede und Gegenrede ein Fortschritt erzielt wird; sondern es sind zwei Sprecher, die beide aneinander vorbeireden. Gottes Gedanken sind nicht der Menschen Gedanken. Das menschliche Urteil wird durch ein gegenteiliges aufgehoben, ohne daß es zu einem Fortschritt käme. Das Glaubensurteil ist paradox, völlig anders als das Urteil der menschlichen ratio, also kontrarational, absurd. Der Glaubensbegriff wandelt sich, es handelt sich nicht mehr um ein fidere, um eine gewisse Zuversicht, sondern um das credere, das Fürwahrhalten, auch — und vielleicht zur höheren Ehre Gottes — gerade gegen die Vernunft: credo quia absurdum.

So klafft hier in der dialektischen Theologie ein ungeheuerer Abgrund zwischen der Welt des Menschen und der Welt Gottes. Beide finden sich nicht, die Kluft bleibt, die

[13]) Kant: Religionslehre, S. 139.

Dialektik ist zum allerschärfsten Dualismus geworden. Wenn ich ein System habe, sagt Barth[14]), so besteht es darin, daß ich das, was Kierkegaard den unendlichen qualitativen Unterschied von Zeit und Ewigkeit genannt hat, in seiner negativen und positiven Bedeutung möglichst beharrlich im Auge behalte. Gott ist im Himmel und der Mensch auf Erden. Die Beziehung dieses Gottes zu diesem Menschen, die Beziehung dieses Menschen zu diesem Gott ist für mich das Thema der Bibel und die Summe der Philosophie in Einem.

Also der allerschärfste Dualismus. Und nun wird die ganze Schwierigkeit offenbar: Wie kann ich als Mensch Gottes Wort verkündigen? — Es bleibt eine stete Unausgeglichenheit: Entweder der Mensch redet von sich aus über Gott, das könnte, meint Barth, auch eine tolle Fata Morgana sein, oder er akzeptiert die neue Welt Gottes, die Königsherrschaft Gottes, die neue Welt der Bibel; dann ist die menschliche Ratio ausgeschaltet. Er muß die Glaubenssätze annehmen, ganz gleich was die Vernunft dazu sagt. Ja, je mehr der Mensch lebt, tritt Gott zurück. Je mehr der Mensch in den Hintergrund tritt, wird Gott die Ehre gegeben. Was die menschliche Vernunft denkt und sinnt, was der Mensch redet und handelt, steht alles unter dem Gericht; hat er sich aber für Gott entschieden, so steht er auf Gottes Seite, — doch in ständiger Krisis: Gottes Gnade spricht den Sünder frei, der Mensch ist simul peccator et iustus — indessen ohne die religiöse Gewißheit, und ohne daß auf menschlicher Seite sich etwas geändert hätte: Im Gegenteil, je mehr hier zur Ehre Gottes getan würde, um so mehr würde die Ehre Gottes angegriffen werden, je mehr Menschliches geleistet würde, um so größer würde nur die Sünde, da alles Menschliche als zur Welt des Menschen gehörig, unter dem Gericht Gottes steht.

---

[14]) Karl Barth: Römerbrief, 1926, S. XIII.

Hier gibt es also keine Verständigung mit der menschlichen Vernunft. Hier handelt es sich nicht um ein irrationales Christentum, vielmehr um eine Lehre, die der menschlichen Ratio entgegen ist, kontrarational, absurd, paradox. Das Paradox ist das Intellektuelle, nur mit negativem Vorzeichen, sagt Rickert[15]).

Da der Mensch sich in der Dialektik gegen die Welt für Gott entscheiden soll, er aber von sich aus den Weg nicht findet, so bietet Barth die neue Welt der Bibel, die neue Welt Gottes als Offenbarung. Das „Deus dixit" wird als Autorität eingesetzt; wir kehren wieder zurück zum Schriftprinzip, wenngleich Barth bemüht ist, hinter den Worten der Schrift das Wort Gottes herauszuhören; trotzdem bleibt die Schrift und zwar Alten wie Neuen Testamentes Autorität. Die Vernunft bleibt gefangen; hier ist wirklich von einem sacrificium intellectus die Rede. Man hat den Eindruck, als ob eine neue Orthodoxie auflebt und man hat ihn weiter, wenn man Barths Dogmatik liest, die mit ihren vielen loci den Eindruck macht, als werde ein Autoritätsglaube wiederhergestellt — neuorthodoxer Art.

Wir sollen wissen, daß wir von Gott reden sollen und nicht können und eben damit Gott die Ehre geben, sagt Barth[16]). Das Wort Gottes ist die ebenso notwendige wie unmögliche Aufgabe der Theologie. Die Frage kann vom Menschen aus angesehen immer nur eine Frage sein. Einordnen läßt sich unsere Aufgabe nur als das Nichteinzuordnende. Es ist genau zu bedenken, daß von Gott nur Gott selber reden kann[17]).

So hören wir: soli Deo gloria. Der Mensch kann nichts von sich aus veranlassen, daß er zur Welt Gottes käme; er

[15]) Rickert: Kant als Philosoph der modernen Kultur. 1924, Seite 87.

[16]) Karl Barth: Das Wort Gottes und die Theologie. 1924, Seite 175.

[17]) ibidem S. 176.

kann nicht als Mensch von Gott reden — dazwischen die Kluft —, er soll sich für Gott entscheiden, da er unter dem Gericht steht und muß erkennen, daß er nicht die Kluft überbrücken kann; er hört Gott aus der Schrift reden, mag das Gehörte auch irrational oder kontrarational, absurd, paradox sein: Gott bleibt doch der Getrennte; finitum non est capax infiniti. Von einer religiösen Gewißheit, von jenem Wort Augustins: Unser Herz ist unruhig, bis daß es ruhet, Gott, in Dir, findet sich nichts. Von dem Heilandswort: Kommet her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken (Matth. 11, 28) kann keine Rede sein. Die Kluft füllt sich nicht, die Krisis wird in Permanenz erklärt, die Theologie der Krisis wird so zur Kriseologie, ohne einen Fortschritt, eine Synthese zu finden[18]).

Die kritische Theologie wurde, wie erwähnt, mit großen Hoffnungen begrüßt. Sie wies auf die Krisis hin, in der wir stehen, sie wies auf die mancherlei Schäden und Wunden hin. Aber man holt doch den Arzt nicht, damit er die Wunden konstatiert, sondern damit er sie heilt. Hinweisen auf die Schäden kann jeder, dazu bedarf es nicht eines Fachmannes; die Hand auf die Wunde legen, ohne zu heilen, bringt nicht weiter. Wunden aufreißen, ohne zu helfen, ist vom Uebel. So weist die kritische Theologie auf die Krisis, tadelt und verwirft das moderne Denken, die Autonomie der Vernunft, das menschliche Wollen und Können — heißt es dann aber heilen, helfen, bessermachen, so versagt sie[19]).

Einen letzten Versuch, eine Synthese zu schaffen von kritischer und dialektischer Theologie macht Rust in seinem

---

[18]) Schairer: Volk — Blut — Gott (1933) redet von einem negativen Christentum und versteht darunter die durchaus negative Einstellung des Christentums zu den natürlichen Grundlagen des Daseins (Dialektische Theologie), S. 71.

[19]) Bogislav von Selchow: Der Glaube in der deutschen Ich-Zeit sagt: Die Diagnose hat Gogarten mit meisterlicher Witterung gestellt, den Weg zur Heilung hat er nicht gefunden. S. 157.

Buch: „Dialektische und kritische Theologie“[20]). Setzen wir statt kritische Theologie eher kritische Philosophie, wie weit sie Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntnisse ist — Rust gibt selber zu, daß die kritische Theologie in drei Arbeitsweisen zerfällt, die spekulative, die historisch-philologische und die psychologische und fährt fort: In der Religionswissenschaft entsprechen ihnen die Anwendungsgebiete der Religionsphilosophie, der Religionsgeschichte und der Religionspsychologie[21]) — so führt die kritische Philosophie zur kritischen Theologie im Sinne Kants, wie wir das gesehen haben, aber nie und nimmer zur kritischen d. i. dialektischen Theologie im Sinne z. B. eines Karl Barth[22]). — Wenn Rust sein Werk schließt mit den Worten: Die dialektische und die kritische Theologie sind dazu berufen und befähigt, sich durch wechselseitige Verneinung und Bejahung hindurch zu einer höheren Einheit zusammenzufinden, worin die bleibenden Wahrheiten beider Seiten miteinander verbunden sind[23]), so ist das eine Illusion: Kritische Theologie im Sinne Kants und kritische d. i. dialektische Theologie im Sinne Barths (nach dem Sprachgebrauch von Haitjema) werden sich nie finden. Jene ist suprarational, diese ist kontrarational (paradox). Hier landet man bei der Lehre von der doppelten Wahrheit. Also völlige Unausgeglichenheit! Wohl mühen sich beide, sagt Rust[24]), wenn auch mit verschiedenen Mitteln, um dasselbe Ziel, nämlich um das echte und wahre Evangelium, um das reine und unverfälschte Wort Gottes. Beide wollen, daß das Wort Gottes lauter und rein gelehrt wird und wir auch heilig als die Kinder Gottes danach leben. — Indessen dürfte unsere Arbeit nachgewiesen haben, daß

---

[20]) Hans Rust: Dialektische und kritische Theologie. 1933.
[21]) ibidem S. 160.
[22]) Vgl. Haitjema: Karl Barths „kritische Theologie.
[23]) Rust: Dial. und krit. Theologie, S. 612.
[24]) ibidem S. 162.

lediglich die kritische Theologie K a n t s diesem Ziele näher kommt.

So flaut die Stimmung für diese Theologie der Krisis, die selbst in einer Krisis sich befindet, allmählich ab. Wenn B a r t h meint, werde er ad absurdum geführt, so werde auch der Apostel Paulus ad absurdum geführt, dann erhebt sich die Frage, ob wir paulinisch oder evangelisch sind, ob wir eine paulinische oder evangelische Kirche haben[25]). Paulus lehnt ja selber ab, als Autorität zu gelten (1 Kor. 3, 4 sq). Er wie Apollos sind ja nur Diener, durch die die Korinthergemeinde gläubig geworden, wie der Herr einem jeglichen gegeben hat. Und später sagt er (1. Kor. 12, 4): Es sind mancherlei Gaben, aber ein Geist. — Jedenfalls täte die Kirche, will sie eine evangelische sein, schwerlich recht, dem gegenwärtigen Denken, das nach einer Verständigung mit dem Evangelium strebt, den Fehdehandschuh hinzuwerfen. Es könnte geschehen, daß das aufrichtig ehrlicher Ueberzeugung entspringende Ringen und Streben, Denken und Wollen der Gegenwart als das wahrhaft evangelische den Sieg behielte. Hat das moderne Denken schuld — und wir geben das ruhig zu — so ist die Schuld auf der anderen Seite nicht geringer (man lese K i e r k e g a a r d, R i t t e l m e i e r, T o l s t o i u. a.). Wir sind allzumal Sünder, ob orthodox oder liberal, der Ankläger nicht ausgeschlossen.

---

[25]) So nennt z. B. Alfred R o s e n b e r g in seinem vielgelesenen Buch: Der Mythus des 20. Jahrhunderts, 1932, S. 243 — die Kirche nicht christlich, sondern paulinisch.

C. Schlußwort.

Wir haben in der Religionslehre der kritischen Philosophie eines Kant einen Weg aufgezeigt, der Wissen und Glauben gleicherweise genügt. Immer wieder können wir nur sagen, daß es sich nicht um Hinweis auf die Krise handelt, in der wir stehen, sondern um die Ueberwindung derselben. Das kann nur durch die Tat geschehen. Es bleibt dabei, was Goethe sagt: wir werden nach und nach aus einem Christentum des Wortes und des Glaubens immer mehr zu einem Christentum der Gesinnung und der Tat kommen[1]).

Auch hier könnte eine ganze Abhandlung geschrieben werden, wenn wir eingehen wollten auf das, was in dem letzten halben Jahr sich ereignet hat. Diese Arbeit ist hervorgegangen aus einer früheren Beschäftigung mit Kant, sowie aus einer Beschäftigung mit Goethe gelegentlich der Zentenarfeier 1932. Hierbei leistete mir das hervorragende Werk von Kühnemann „Goethe" vortreffliche Dienste. So wurde Kant mit Goethe zusammengeschaut als die Vollendung des deutschen Menschen.

Inzwischen ist der große nationale Umschwung gekommen, die Bahn ist nunmehr frei zur Betätigung deutschen Wesens. Kant tritt wieder in den Vordergrund. Der Kantische kategorische Imperativ der Pflicht wird wieder und wieder erwähnt. Kants kritische Philosophie und die mit ihm verbundene kritische Theologie wird auch in der Kirche wieder einen anerkannten Platz finden. — Alles ruft zur Tat. —

Tatmenschen, Pflichtmenschen brauchen wir, aktives Christentum.

[1]) Goethe zu Eckermann im Gespräch v. 11. März 1832.

Das Streben ist keineswegs titanisch, widergöttlich, sondern gottgewollt. Jesus fordert selbst auf zu ringen, wenn er denjenigen antwortet, die da fragen in neugieriger und vorwitziger Weise, ob (viel oder) wenige selig werden: Ringet danach, daß ihr durch die enge Pforte eingehet (Luc. 13, 24). Immer wieder hat Jesus auf das Tun den Akzent gelegt, besonders in der Bergrede, ja der Schluß gipfelt in dem Bekenntnis der Tat; die Gleichnisse sind erzählt, daß man sich danach richtet, sie in die Tat umsetzt, sie lebt. Das Endgericht richtet nach Worten und Taten der Liebe und Barmherzigkeit. Der barmherzige Samariter ist dem Herrn lieber als Priester und Levit.

Also nicht der dogmatische Luther noch Calvin, nicht Augustinus noch Paulus, sondern das Evangelium ist maßgebend. Wie oft K a n t Stellen aus der Schrift zitiert hat, haben wir gesehen. Wenn der Herr auf Gott als auf die absolute Norm des Guten[2]) hinweist, so lehnt er doch die Erbsünde ab und könnte unmöglich die Kinder segnen[3]), ihnen das Reich Gottes verheißen und die Erwachsenen auffordern, wie die Kinder zu werden in ihrem kindlichen Vertrauen. — Kein Wort aber macht mehr Eindruck und legt Zeugnis ab von dem Urteil Jesu über das Ringen und Streben als jenes Wort, das er dem antwortet, der ihn fragt: Was soll ich tun, daß ich das ewige Leben ererbe? Mark. 10, 17. — Da weist der Herr hin auf die Gebote, auf Opfer und Barmherzigkeit. Aber Jesus billigt doch das Streben; denn ausdrücklich heißt es: Jesus sah ihn an und liebte ihn. (Mark. 10, 21). — Wem fällt nicht die Parallele ein von Gott und Faust: Wenn er mir jetzt auch nur verworren dient, so werd' ich ihn bald in die Klarheit führen. — Und wenn es da auch von dem reichen Jüngling hieß, er ging betrübt davon, denn er hatte viele Güter, — so

[2]) Mark. 10, 18: Was heißest du mich gut? Niemand ist gut denn der einige Gott.

[3]) Mark. 10, 14.

ist über den weiteren Lebenslauf nichts angegeben, vielleicht, daß er den Weg doch zurückfand, so daß es ihm ähnlich ging wie Nikodemus. — Und Markus 12, 28—34 findet sich das Gespräch des Herrn mit einem Schriftgelehrten, das da schließt: Da Jesus aber sah, daß er vernünftig antwortete, sprach er zu ihm: Du bist nicht ferne von dem Reiche Gottes.

Genau wie bei Kant.

Und wenn Paulus jenes schwere Wort der Prädestination (Röm. 9, 16) sagt: So liegt es nun nicht an jemandes Wollen oder Laufen, sondern an Gottes Erbarmen, — so hat doch keiner mehr gekämpft und gerungen als Paulus. 1. Kor. 15, 58; Unsere Arbeit in dem Herrn ist nicht vergeblich. — Phil. 2, 12: Schaffet, daß ihr selig werdet mit Furcht und Zittern. — Phil. 2, 13: Gott wirket das Wollen und das Vollbringen nach seinem Wohlgefallen (εὐδοκία so daß es ihm gefällt). Und Phil. 3, 13, 14 heißt es: Ich vergesse, was dahinten ist und strecke mich zu dem, das da vorne ist, und jage nach dem vorgesteckten Ziel u. s. w. Weiter 1. Kor. 9, 24: Laufet also, daß ihr das Kleinod ergreifet. — So ließen sich noch viele Stellen anführen, in denen das Christentum der Tat, des Strebens und des Ringens betont wird[4]).

Alles in allem, wir glauben gezeigt zu haben, wie die hier entwickelte religionsphilosophische Anschauung eines Kant, exemplifiziert an Goethe-Faust, mit dem ursprünglichen

---

[4]) Hiermit wird der ganze Fragenkomplex berührt, der einst Augustinus und Pelagius, Luther und Erasmus beschäftigte. Das kann hier nicht weiter ausgeführt werden; bloß das sei gesagt: Will die Kirche heute eine erzieherische Macht sein, so muß der Standpunkt des starren Augustinismus, der Monergismus der göttlichen Gnade, aufgegeben werden. Ja, Heinrich Scholz schreibt geradezu: Um eine Pädagogik zu machen, ja um auch nur an die Pädagogik zu glauben, muß man ein Pelagianer sein. — Zwischen den Zeiten, 1931, S. 53. — Eine evangelische Pädagogik ist korrekterweise nur unter Berücksichtigung der hier dargelegten Auffassung des Evangeliums möglich.

Evangelium nicht unvereinbar ist. Gerade der Evangelist Johannes ist es, mit dem der Philosoph übereinkommen könnte. Er zeugt ja auch von dem ewigen Logos. Im Anfang war das Wort, besser die Tat. Wer die Wahrheit tut, der kommt an das Licht, daß seine Werke offenbar werden; denn sie sind in Gott getan (Joh. 3,21).

Von den mannigfachen Neuerscheinungen, die angesichts des Goethejahres (Zentenarfeier seines Todes 1932) erschienen sind, hat keines mich mehr ergriffen als das Buch von Kochheim, Faust im Zeichen des Kreuzes, eine neue Deutung der Faustgestalt als Einführung in die Lebensphilosophie. Das Buch ist entstanden, so sagt der Verfasser, nicht nur aus jahrelangem Ringen mit Goethes Gedicht, sondern in einer Reihe von Arbeitsgemeinschaften, die mich meist monatelang mit jungen und älteren Menschen um die Faustdichtung zusammenschlossen[5]). — Einmal ergriff es mich, weil die hier gegebene wirklich neue Deutung der Faustgestalt sich dem nähert, was hier entwickelt worden ist, im Gegensatz zu den vielen absprechenden Aeußerungen in kirchlichen Kreisen über Kant und Goethe. Sodann aber, weil dieses Buch, gewiß am Studiertisch entstanden, dennoch aus dem Leben herausgewachsen ist. Das Ringen und Mühen um einen letzten Sinn des Lebens, das Schauern vor den letzten Dingen, die großen Probleme, die im tiefsten verpflichtenden Gegenstände des Menschengeschlechts sind nicht erstorben in unserem Volke, sondern wollen aufs neue geweckt sein[6]). So ist dieses Buch von einem ungeheuren pädagogischen Wert. Es will die Jugend, das Volk hinführen und hinerziehen im Sinn Faust-Goethe-Kant-Evangelium. Eine großartige Perspektive! — Kochheim gibt dieses Buch heraus, nicht

---

[5]) Gustav Kochheim: Faust im Zeichen des Kreuzes, S. 7.
[6]) ibidem S. 8. — Man halte dagegen das Buch von Franz Fischer: Goethes Faust oder das Evangelium. — Dort Brücken, hier Gräben.

um die Reihe der Faustkommentare zu vergrößern, sondern in der zuversichtlichen Hoffnung, daß diese Philosophie sich als Geburtshelferin neuen Lebens erweise.

Es ist dringend erforderlich, daß in dieser Krisis, die wir täglich und stündlich spüren, alle Kräfte der Position, Kräfte des ewigen Ja zusammenstehen, um diesen Kampf des Glaubens mit dem Unglauben zu führen. So muß Kirche und Kultur zusammenhalten, Kirche und Schule — denn wer die Jugend hat, hat die Zukunft — Theologie und Philosophie, Glaubens- und Lebensphilosophie. Es seien zum Schluß die Worte Kühnemanns wiedergegeben[7]), die sich in einer Ansprache bei der Studententagung des Pfortakreises in Wahlstatt (1. August 1923) finden: Der Geist des Lebens ist nicht der Geist Platons. Der Geist des Lebens ist der Geist Jesu Christi. Er ist die wahre Weisheit, welche Einfalt des schlichten Herzens ist. Er lebte das wahre Leben, dadurch wurde er der Heiland. Das wahre Leben aber liegt nicht im Gedanken, sondern in der Tat. Es ist die Tat der Liebe. Seid in der Liebe und ihr seid in Gott, und der lebendige Quell göttlichen Lebens wird euer Dasein erquicken. Und zum Schluß heißt es da[8]): Das tiefste Sehnen dieser Tage ist das Sehnen nach Gott, nach einem neuen gewissen lebenschaffenden Geiste, der die Beziehung der Menschen untereinander rein und heilig macht. Es sind Tage, die eine neue Jugend brauchen. Deutschland soll das Leiden dieser Zeit tragen, um den neuen Gott zu erleben und der Welt in ihrem Elend zu bringen. Dies ist die Erfüllung des Geistes.

Faust-Goethe, der typische Mensch der Kantischen Religionslehre, vollzieht diesen Aufstieg zu Gott in seinem Läuterungskampf zwischen Vernunft und Welt, zwischen seiner Bestimmung und dem radikalen Bösen, zwischen dem

---

[7]) Kühnemann: Aus dem Weltreich deutschen Geistes. 1926. S. 502.

[8]) ibidem S. 510.

Intelligibelen und dem Empirischen. So stellt sich in dieser zu Gott fortschreitenden Dialektik des Intelligibelen und des Empirischen letzthin das Grundphänomen der Kantischen Religionsphilosophie dar.

Lebenslauf.

Am 24. September 1879 wurde ich — Hans Konrad Bauke — zu Berlin geboren. Mein 1896 verstorbener Vater entstammte einer alten Berliner Kaufmannsfamilie (Firma Bauke & Schlösser), meine 1907 verstorbene Mutter einem Pfarrhaus der Mark.

1886—1898 absolvierte ich das Berliner Askanische Gymnasium, studierte in Berlin Theologie und verwandte Wissenschaften, so Geschichte bei Delbrück, Philosophie bei Lasson, Hebraica bei Strack. — In der Theologie waren meine Lehrer Harnack, Kaftan und Seeberg, Vertreter der liberalen, modernen und modernpositiven Richtung.

Nachdem ich meine theologischen Examina gemacht, wurde ich 1907 ordiniert und kam 1915 als Geistlicher nach Schlesien, wo ich zuletzt in Köben a. Oder amtiere.

Nach Ausbruch der Novemberrevolution gründete ich in einer früheren Gemeinde einen religionswissenschaftlichen Zirkel, in dem ich Vorträge über Weltanschauungsfragen hielt; daneben befaßte ich mich aber auch mit der neu auftauchenden dialektischen Theologie, die ihrerseits mich wieder zu weiterer Beschäftigung mit Platon und Kant, mit Luther und Paulus führte. Und als dann daselbst eine Volkshochschule gegründet wurde, dozierte ich an derselben über Kant, Fichte, Herder, Lessing, Goethe, Schiller. Bei dem Studium dieser Autoren leistete mir die Tetralogie von Kühnemann ausgezeichnete Dienste. — So ließ die Beschäftigung mit diesen unseren deutschen Geistesgrößen beifolgendes Werk entstehen, dessen Förderung ich Herrn Professor Kühnemann zu verdanken habe.

Seit dem Zusammenbruch war ich von dem einen Wunsch erfüllt im deutschen Volk und Vaterland die deutsche Kirche zu bauen und an der Verwirklichung des Reiches Gottes praktisch zu arbeiten. So gehöre ich seit 1924 der deutschen Linie an und folgerichtig der Glaubensbewegung der Deutschen Christen.

Nicht unerwähnt möchte ich meine Reisen lassen, die zur Abrundung meiner Studien gedient haben. So war ich im Dienste des Gustav-Adolf-Vereins 1925 in Gießen (und Umgegend), 1926 in Düsseldorf (und Umgegend), Herbst 1932 in Schweden. 1928 war ich

in Dänemark und Norwegen, 1929 in Marienbad (Tschechoslowakei, Bayern), 1930 durfte ich Palästina besuchen (vorher Tirol und Italien) mit Abstecher nach Kairo. Das Jahr 1931 sah mich auf den Spuren Herders (Bückeburg, Weimar), das Jahr 1932 auf den Spuren Goethes und Schillers in Thüringen. — Meinen Reisen danke ich wohl auch meine stabile Gesundheit, die mich in all den Jahren kaum eine Woche aus dem Dienst fehlen ließ.

Den letzten Anstoß zur Veröffentlichung dieses Werkes als Dissertation gab die nationale Erhebung 1933, der zwangsläufig die Bildung einer neuen deutschen evangelischen Kirche folgen wird. So beseelt mich der große Wunsch: Möge dieses Werk die wissenschaftliche Grundlage abgeben, im Kantischen Sinn die Pflichten als göttliche Gebote zu erkennen und zu erfüllen, möchte das neu entstehende Pflichtmenschentum des deutschen Volkes im Dritten Reich — dem auch diese Abhandlung gewidmet ist — diese seine Aufgabe zugleich als eine religiöse Sendung ansehen! Zum Dritten Reich der Kantische Geist in Goethisch-Faustischer Deutung. Zum Geist von Potsdam der Geist von Königsberg und Weimar zusammen mit dem Geiste Jesu Christi. Das wird die neue Synthese sein.

In diesem Wunsch weiß ich mich eins mit meinem geistigen Führer und Berater.

Und so ist es mir Herzensbedürfnis, Herrn Geheimrat Professor Dr. Eugen K ü h n e m a n n, dem wahren Christen, dem vornehmen Charakter, dem edlen Förderer meiner Kantstudien und Goethearbeiten an dieser Stelle meinen aufrichtigen und herzlichen Dank auszusprechen.

Ebenso erlaube ich mir, dem Herrn Dekan der philosophischen Fakultät, Herrn Professor Dr. M a l t e n, für sein Wohlwollen und Entgegenkommen an dieser Stelle meinen ergebensten Dank zu sagen.